

I.

Die kritische Methode

und das

Verhältnis der Psychologie zur Philosophie.

Ein Kapitel aus der Methodenlehre.

Von

Leonard Nelson.

„Es giebt Gelehrte, denen die Geschichte der Philosophie (der alten sowohl, als neuen) selbst ihre Philosophie ist, vor diese sind gegenwärtige Prolegomena nicht geschrieben.“

Bayerische
Stadtbibliothek
München

Inhalt.

1. Terminologie und Aufgabe.

I. Die regressive Methode. Induktion und Abstraktion.

2. Philosophie als Naturanlage und als Wissenschaft. — 3. Progressive und regressive Methode. — 4. Induktion und Abstraktion. — 5. Dogmatismus und Criticismus. — 6. Historischer Überblick.

II. Über die Begründung der Urteile. Beweis, Demonstration und Deduktion.

7. Abhängigkeit des regressiven Verfahrens von den Daten der Zergliederung. — 8. Problem der Unabhängigkeit und der Vollständigkeit des Systems der Grundsätze. — 9. Der Satz des Grundes. — 10. Mittelbarkeit und Leerheit der Reflexion. — 11. Urteil und Erkenntnis. Erkenntnis und Gegenstand. — 12. Unmöglichkeit einer Theorie der Möglichkeit der Erkenntnis. — 13. Beweis, Demonstration und Deduktion. — 14. Psychologische Natur der Deduktion.

III. Theorie der Deduktion.

15. Beweis der Möglichkeit psychologischer Deduktion. — 16. Stellung dieser Aufgabe in der Psychologie. — 17. Vorteile dieser Methode: einerseits Gewißheit, andererseits Evidenz. — 18. Die logische Form der Deduktion und der Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft als kritisches Princip. — 19. Verstand und Vernunft, Irrtum und Unvernunft. Problem der Allgemeingültigkeit. — 20. Criticismus nicht ein System der Philosophie, sondern eine Methode zu philosophieren. — 21. Übertragung der Kritik auf Logik und Mathematik. (Kritische Logik und kritische Mathematik.)

IV. Über das Verhältnis der Kritik zum System. Das Vorurteil des Transcendentalen.

22. Gegenseitige Abhängigkeit von Induktion und Kritik. — 23. Einwände gegen das kritische Unternehmen. — 24. Verwechslung von Deduktion und Beweis. — 25. Das Vorurteil des Transcendentalen. — 26. Metaphysik nicht psychologisch. Kritik nicht metaphysisch. — 27. Scheitern des „Neukantianismus“ an dem selben Vorurteil.

V. Über das konstitutive Princip der Metaphysik. Das verallgemeinerte Humesche Problem und seine kritische Auflösung.

28. Konstitutives und methodisches Princip. — 29. Das konstitutive Princip der Metaphysik. — 30. Vorurteil des logischen Dogmatismus. — 31. Bewußtsein und Erkenntnis. Associationspsychologie und Erkenntnistheorie. — 32. Unvollständigkeit der Disjunktion von Anschauung und Denken. — 33. Konsequenzen dieses psychologischen Fehlers. — 34. Ursprung des Streits zwischen Platon und Aristoteles. — 35. Das Humesche Problem. — 36. Widerlegung des Empirismus. — 37. Kants transcendente Beweise. Verkennen der Mittelbarkeit und Leerheit der Reflexion. — 38. Erneuerung des Streits der Platoniker und Aristoteliker infolge dieses Fehlers. — 39. Die kritische Auflösung des Humeschen Problems. — 40. Philosophie als Wissenschaft.

Anhang:

Über das Verhältnis des sogenannten Neukantianismus zu Fries' Neuer Kritik der Vernunft.



1. Da die Begriffe, um die es sich in den folgenden Untersuchungen handelt, mit Bestimmtheit zuerst von Kant in die Wissenschaft eingeführt worden sind, werde ich mich in der Terminologie streng an den Kantischen Sprachgebrauch anschließen. Demgemäß verstehe ich unter Metaphysik das System der synthetischen Urteile a priori aus bloßen Begriffen, also das System aller philosophischen, d. h. nicht auf Anschauung beruhenden (weder empirischen noch mathematischen) Urteile, unter Ausschluß der logischen. Und ich verstehe unter Kritik der Vernunft den Rechtsnachweis dieser metaphysischen Urteile aus den Gründen ihrer Möglichkeit. Ich lege mir nun folgende Frage vor: In wiefern bedarf die Metaphysik einer Kritik der Vernunft, und welcher Methode wird die Kritik folgen müssen, um diesem Bedürfnis zu genügen?

I.

Die regressive Methode.

Induktion und Abstraktion.

2. Es ist ein alter und beliebter Satz: Contra principia negantem non est disputandum. Wer mit mir in den Principien uneins ist, mit dem kann ich nicht streiten. Dieser Satz ist für die Philosophie grundfalsch. Jeder bedeutende Streit in der Philosophie ist ein Streit um Principien. In der Anwendung derselben in der Erfahrung und im Leben sind wir alle einig; erst wenn wir anfangen, über sie in abstracto zu philosophieren, hebt der Streit

an.] So setzen wir bei unseren Rechnungen die Stetigkeit aller Bewegungen voraus, ohne uns durch Zenons Beweis der Unmöglichkeit stetiger Bewegung daran irre machen zu lassen. So erwartet jeder Chemiker, daß seine Substanz beim Arbeiten in geschlossenen Gefäßen nach der Operation dasselbe Gewicht zeigen werde wie vorher, ohne sich auf die metaphysischen Schwierigkeiten des dabei angewandten Grundsatzes der Beharrlichkeit der Masse einzulassen. [So beurteilt ein jeder seine und seiner Mitmenschen Handlungen, ohne zu bedenken, daß die dabei vorausgesetzte Verantwortlichkeit seinem vielleicht deterministischen Philosophem widerspricht.] Der Materialist spricht vom Geist, der Atheist von Gott, der Fatalist von der Freiheit, der Atomist von der Stetigkeit, der Empirist vom Naturgesetz, der Skeptiker von der Wahrheit, und nur in den Philosophenschulen herrscht eigentlich Streit über diese Dinge, dessen Entscheidung — sie mag fallen wie sie wolle — ein jeder nach beendigter Diskussion wieder verläßt, um zu seinen alten Überzeugungen zurückzukehren.

[Unterscheiden wir danach die philosophischen Überzeugungen, wie sie unbewußt allen unseren Urteilen und Beurteilungen zu Grunde liegen, von dem Verfahren, sie für sich auszusprechen und in ein System zu bringen, mit andern Worten, unterscheiden wir Philosophie als Naturanlage und als Wissenschaft, [so können wir in ersterer Bedeutung sagen, daß um keinen philosophischen Satz eigentlich Streit stattfindet, daß dagegen alle Schwierigkeit darin liegt, die philosophischen Principien unabhängig vom besonderen Falle der Anwendung, in abstracto, auszusprechen.] Diese Unterscheidung giebt uns daher ein Mittel an die Hand, den Principienstreit zu schlichten. Greifen wir nämlich aus den Erfahrungen des Lebens solche Urteile und Beurteilungen heraus, über die Einigkeit herrscht, so können wir diese zergliedern und

so durch ein regressives Verfahren den philosophischen Principien nachspüren, die in den vorliegenden Urteilen und Beurteilungen zur Anwendung kommen und gemeinsam vorausgesetzt werden. Durch fortgesetzte Zergliederung und Abstraktion von den besonderen Anwendungen müssen wir schließlich auf irgend welche letzte und höchste Voraussetzungen kommen, und diese werden wir dann für sich herausheben können.

3. Dies abstrahierende Verfahren kehrt den gewöhnlichen Gedankengang der objektiven Beweisführung, der Ableitung der Folgen aus ihren Gründen, gerade um und steigt von den Folgen aufwärts zu den Gründen zurück. Wir können also nicht sagen, daß wir dabei die Principien beweisen, sondern nur, daß wir sie als solche aufweisen. Wir weisen nur *ad hominem* dem Empiriker aus seinem Schlagworte der Erfahrung synthetische Urteile *a priori* als Bedingungen ihrer Möglichkeit — dem Ethiker aus seinem Schlagworte der Sittlichkeit den Glauben an die Freiheit des Willens gleichfalls als Bedingung ihrer Möglichkeit auf. Wir beweisen dadurch nichts, sondern wir suchen umgekehrt die logischen Gründe zu gegebenen Folgen. Diese Folgen sind die zugestandenen Urteile und Beurteilungen, diese zergliedern wir, sie dienen uns als *Data* für die Berufung *ad hominem*.

Es ist ein ganz irriges logisches Vorurteil, daß sich alle Wahrheit beweisen lassen müsse. Durch alle Beweise können wir vielmehr nichts erkennen und entdecken, was nicht schon *implicite* in den Grundsätzen lag, wir können uns nur dieses deutlicher machen und klarer zum Bewußtsein bringen. Beweise sind nur notwendig und möglich für mittelbare, abgeleitete Sätze, aber ebenso unnötig wie unmöglich für Grundsätze. Solange die Prämissen irgend welcher Sätze keine Grundsätze sind, kann ich sie

bezweifeln, so lange erreiche ich keine vollständige Gewißheit. Will ich zu dieser gelangen, so muß ich bis zu den höchsten Principien, den Grundsätzen hinaufsteigen. Da diese aber zum großen Teil nur dunkel unseren Urteilen und Beurteilungen zu Grunde liegen, ohne daß wir sie besonders aussprechen und uns ihrer klar bewußt werden, wird eben ein künstliches regressives Verfahren erforderlich sein, um uns in ihren Besitz zu bringen. Bei denjenigen unserer Urteile, die sich auf Anschauung gründen, hat dies nun keine Schwierigkeit; denn sie drängen sich mit Evidenz und Klarheit unserem Bewußtsein auf. Aber unsere Erkenntnis entspringt eben nur zum Teil aus der Anschauung. Gerade der nicht anschaulichen Erkenntnis, die wir nur durch Begriffe im Urteil festhalten, fehlt die Evidenz und Klarheit. Dunkel liegt sie in uns, und es bedarf einer besonderen Methode, sie an das Licht des klaren Bewußtseins zu bringen. Das also wäre die Aufgabe der Philosophie als Wissenschaft: die Grundsätze, soweit sie sich nicht auf Anschauung gründen, sondern rein aus Begriffen entspringen, ausfindig zu machen und von ihrer ursprünglichen Dunkelheit zur Klarheit des Bewußtseins zu erheben. Gelingt es, sie vollständig in unseren Besitz zu bringen, so hätten wir damit die principielle Entscheidung aller überhaupt möglichen philosophischen Probleme in der Hand. Ohne diese regressiv Untersuchung dagegen bleiben wir allen Willkürlichkeiten dogmatischer Metaphysik preisgegeben. Denn die Unbeweisbarkeit haben die Grundsätze mit allen falschen Sätzen, mit allen Irrtümern gemein. Nur mit dem Unterschied, daß letztere sich widerlegen und durch Vergleichen mit den Grundsätzen in ihrem Irrtum bloßstellen lassen. Der Dogmatiker braucht daher nur seine Sätze für Grundsätze auszugeben, sobald er nicht im stande ist, sie zu beweisen, und wir werden uns nur dann vor seinen unrechtmäßigen

Ansprüchen schützen können, wenn wir im Besitz des Systems aller wirklichen Grundsätze sind, und ihm so die Nichtigkeit seiner Sätze durch den Nachweis ihrer Mittelbarkeit geradezu gleichsam handgreiflich zu machen vermögen.

Nennen wir danach dogmatisch das Verfahren einer Wissenschaft, die von der Aufstellung ihrer Principien ausgeht, kritisch das Verfahren einer Wissenschaft, die auch ihre Principien einer Prüfung unterwirft, so werden wir sagen können, daß für die Philosophie alles auf ein kritisches Verfahren ankomme und daß der Criticismus in der Philosophie in der Befolgung der regressiven Methode bestehe.

4. Suchen wir dies noch genauer zu bestimmen.

Alle Wissenschaft hat zum Ziel die Form der progressiven Ableitung der Folgen aus ihren Gründen, die Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine, der Tatsachen unter die Gesetze, d. h. die Systemform der Theorie. Um aber erst zu den allgemeinen Gesetzen zu gelangen, bedarf es oft der Vorarbeit; es läßt sich nicht überall, wie in der Mathematik, unmittelbar mit der Aufstellung der allgemeinen Gesetze beginnen. Die Naturwissenschaften bedürfen erst einer regressiven Erforschung ihrer Gesetze aus den Tatsachen, ehe sie daran gehen können, in einer Theorie diese aus jenen zu erklären. Diese regressive Erforschung der Naturgesetze aus den beobachteten Tatsachen ist die Aufgabe der Induktion. Aber die Induktion führt niemals auf Grundsätze, sondern immer nur auf Lehrsätze. Auch um induktiv verfahren zu können, muß ich schon gewisse allgemeine Gesetze voraussetzen. Auch die Induktion gründet auf die Voraussetzung des Allgemeinsten ein weniger Allgemeines, das also im Gegensatz zu den Grundsätzen ein Besonderes ist. Die Induktion ist nicht

der Weg zu den notwendigen Wahrheiten, sondern zu der Verbindung der notwendigen Wahrheiten mit den zufälligen. Denn die notwendigen Wahrheiten bilden die höchsten Obersätze, die aller Induktion aus den Beobachtungen bereits a priori zu Grunde liegen. Der Weg zu den notwendigen Wahrheiten ist vielmehr die A b s t r a k t i o n.

Z. B. New t o n s Entdeckung des Gravitationsgesetzes führte zur Begründung der Theorie der Planetenbewegungen. Dies Gesetz ist aber kein Grundsatz, sondern ein Lehrsatz; seine Gültigkeit konnte nicht a priori eingesehen, sondern sie mußte induktisch erwiesen werden. Für diese Induktion mußte New t o n aber gewisse allgemeine Grundsätze der Mechanik anwenden. Er mußte z. B. aus den Principien der mathematischen Naturphilosophie die Voraussetzung entlehnen, daß alle Bewegungsänderungen Wirkungen stetig beschleunigender Kräfte sind, die unter dem Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung stehen. Daß aber die Beschleunigung dem Quadrat der Entfernung der wirkenden Massen umgekehrt proportional ist, mußte erst aus der empirisch gegebenen Figur der Planetenbahnen erforscht werden.

So verknüpft das New t o n s c h e Gravitationsgesetz die astronomischen Beobachtungen mit den Grundsätzen der Mechanik. Ohne diese würde dem Gesetz die Allgemeinheit und Notwendigkeit, und ohne jene würde ihm die empirische Gültigkeit fehlen.

Suchen wir hingegen durch Zergliederung des New t o n s c h e n Gedankenganges die Voraussetzungen des Gravitationsgesetzes, so kommen wir zuletzt auf jene allgemeinsten Grundsätze der Mechanik, die selbst die Principien und Bedingungen der Möglichkeit aller Induktion und eben darum selbst nicht induktisch erweislich sind.

Es giebt also zwei verschiedene regressive Methoden; wir müssen die regressive Methode der Ab^straktion noch von derjenigen der Induktion unterscheiden. Es ist mithin das zergliedernde Verfahren zur Auffindung der philosophischen Grundsätze ganz verschieden von allem Beweisverfahren, nicht nur von dem progressiven der Mathematik, sondern auch von dem regressiven der Induktion.

5. Da alles Philosophieren selbst Denken und Erkennen ist, so werden wir dabei notwendigerweise schon gewisse Principien anwenden und voraussetzen müssen, die wir doch erst suchen. Dies ist nun ein Cirkel, an dem jede dogmatische Methode des Beweises unvermeidlich scheitern und dem Skepticismus verfallen muß. Denn sie setzt voraus, was sie beweisen will, sei es regressiv, wie die Induktion, sei es progressiv, wie die Mathematik schließt. Einzig und allein die kritische Methode ist frei von diesem Cirkel und kann darum auch nicht von der Skepsis angefochten werden. Denn sie will ja die Principien nicht beweisen, sondern nur als solche aufweisen. Sie beweist nicht, sondern sucht vielmehr gerade das, was wir bei allen Beweisen schon voraussetzen und notwendigerweise voraussetzen müssen.

Während also die dogmatische Philosophie von irgend welchen beliebig aufgerafften und vermeintlichen Principien unbefangen ausgeht, steigt die kritische hinauf zu den Principien und sucht sie sich erst. Jene geht von Hypothesen aus, diese einzig und allein von Tatsachen, indem sie den Tatbestand unserer Urteile hinnimmt, wie sie ihn vorfindet, und ihn sichtet und zergliedert, um explicite auszusprechen, was schon implicite darin enthalten war. Die kritische Philosophie hat also auch gar nicht einen besonderen Teil der Dinge zum Gegenstande ihrer Forschung. Sie

überläßt deren Erkenntnis ganz den Induktionen der Naturwissenschaft. Weder die Erkenntnis physischer noch die psychischer Dinge will sie ihr streitig machen, noch eine Wissenschaft vom Übersinnlichen sein. Sondern die Principien der Erkenntnis selbst sind ihr Thema, und zwar der Erkenntnis aller Dinge, sei es der physischen oder der psychischen, der sinnlichen oder der übersinnlichen. Sie will nichts erklären, sondern die obersten Gründe aller Erklärung suchen. Sie hat kein eigenes Gebiet zu erkennen, sondern lehrt in der Erkenntnis aller Gebiete den Irrtum vermeiden. ¹ Zu dem Zweck nimmt sie die Erkenntnis hin, wie sie sie als Faktum vorfindet, weder um ihre Wahrheit zu beweisen, noch um ihre Entstehung zu erklären, sondern um aus ihr die rein begriffliche Erkenntnis zu abstrahieren und auf ihre obersten Principien zurückzuführen. ² Hat sie diese gefunden, so stellt sie sie als System der Philosophie auf.

6. Diese Methode ist schon von Sokrates und Platon gefordert worden. Aber bereits Aristoteles hat die Sokratische Methode der Abstraktion unter dem Namen der *ἐπαγωγή* mit der Induktion verwechselt. Dies Mißverständnis ist in der Geschichte der Philosophie stehen geblieben bis auf Kant¹. Kant hat

¹ Indem Aristoteles durch diese Verwechslung veranlaßt wurde, die Induktion als die regressive Methode dem *συλλογισμός* entgegenzusetzen, blieben ihm als ursprüngliche Erkenntnisquellen nur die Logik und die Empirie. Er übersah so die Leerheit der formalen Logik einerseits und die Unselbständigkeit der bloßen Empirie andererseits. Dadurch ist er der gemeinsame Vater der beiden entgegengesetzten Irrtümer in der Geschichte der Wissenschaft geworden: der Begründer des logischen Dogmatismus in der Philosophie sowohl als auch der Begründer des naturwissenschaftlichen Empirismus, d. h. der irrigen Lehre von der Selbständigkeit der Induktion neben dem Syllogismus, der sich die meisten Naturforscher der neueren Zeit angeschlossen haben und die am hartnäckigsten von den englischen Philosophen verteidigt worden ist. Es ist dies derselbe Fehler,

zuerst die kritische Methode mit Bestimmtheit angewandt, in bewußtem Gegensatz zu dem progressiv-mathematischen Verfahren seiner deutschen, wie zu dem induktiv-psychologischen seiner englischen Vorgänger. Er nannte diese Aufsuchung der Principien durch logische Zergliederung der mit dem Anspruch auf Apodikticität auftretenden Urteile und Beurteilungen Grundlegung oder auch metaphysische Erörterung, und unterschied sie noch von der transcendentalen Deduktion der Principien, die sich mit ihrem Rechtsnachweis beschäftigt.

II.

Über die Begründung der Urteile. Beweis, Demonstration und Deduktion.

7. Was gewinnen wir nun eigentlich durch das regressive Verfahren? Neue Wahrheiten nur in so fern, als wir die Wahrheit der Daten, von denen unsere Zergliederung ausging, voraussetzen. Denn wenn auch [die Grundsätze von den Konsequenzen], durch deren Zergliederung wir sie aufweisen, [logisch unabhängig sind], so bleibt doch unsere Aufweisung derselben von ihren Konsequenzen abhängig. [Da dies Verfahren] kein Beweis, überhaupt keine objektive Begründung, sondern [nur eine subjektive Berufung

auf dem die noch heute in der Logik populäre Entgegensetzung von Induktion und Deduktion beruht. Dieser zweite Fehler der Aristotelischen Logik ist erst durch Apelts „Theorie der Induktion“ verbessert worden.

Wie nun Apelt die Aristotelische Theorie des progressiven Syllogismus der dogmatischen Methode durch die Theorie des regressiven Syllogismus ergänzt und dadurch die induktorische Methode der Naturforschung philosophisch begründet hat, so bleibt als die dritte und letzte Aufgabe der Logik noch die Theorie der kritischen Methode auszuführen, als die Lehre von der wissenschaftlichen Begründung philosophischer Grundurteile. Diese ist es, die wir hier suchen.

ad hominem ist, so bleiben wir mit seinen Resultaten immer von jenen ersten Zugeständnissen abhängig, die doch selbst erst durch die gefundenen Principien ihre objektive Begründung erhalten. Diese Principien müssen als solche unabhängig von allen aus ihnen gezogenen Konsequenzen gelten und können nicht erst auf diese gegründet werden.

Ein Beispiel wird dies Verhältnis deutlich machen. Das Princip von der Erhaltung der Energie ist nicht durch Beweis gefunden worden und konnte auch seiner allgemeinen Natur zufolge garnicht bewiesen werden¹. Wir können zwar mit Hülfe dieses Principis sehr viel induktorisch beweisen, es ist aber selbst nicht durch Induktion, sondern durch Abstraktion gefunden worden. Helmholtz entdeckte es auf dem Wege rein logischer Zergliederung, indem er sich die Frage vorlegte: Wie müssen die höchsten Obersätze der Naturwissenschaft beschaffen sein, wenn ein perpetuum mobile unmöglich sein soll? So wahr das perpetuum mobile unmöglich ist, gilt das Princip der Erhaltung der Energie. Aber ohne dies Princip können wir über die Möglichkeit und Unmöglichkeit des perpetuum mobile garnichts a priori entscheiden. Wir blieben also nach diesem regressiven Gedankengang mit der Annahme des Energieprincipis ganz von der Erwartung abhängig, ob es vielleicht noch einmal gelänge, ein perpetuum mobile zu konstruieren. Das kann aber nicht das letzte Wort in der Sache sein; denn es fällt keinem besonnenen Naturforscher ein, die

¹ Dies wird häufig übersehen, durch Verwechslung des Gesetzes von der Erhaltung der Energie mit dem ersten Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie. Dieser Satz ist aber nur eine Anwendung des Energieprincipis und als solcher induktorisch bewiesen worden. Nicht daß die Energie konstant ist, besagt dieser Beweis, sondern daß die Wärme eine Form der Energie ist, wozu das Energieprincip in allgemeinsten Form schon vorausgesetzt werden muß.

Gültigkeit des Energiegesetzes von dem Grade der Gewißheit eines solchen empirischen Satzes abhängig machen zu wollen. Vielmehr schreibt er es umgekehrt seinen Beobachtungen als Bedingung ihrer Gültigkeit vor, es gilt ihm als Norm und Regulativ für seine Induktionen. Durch Erfahrung können wir also ein derartiges Princip nicht beweisen, a priori beweisbar ist es aber ebensowenig, sofern es wirklich ein Grundsatz ist. Wodurch sollen wir es denn aber als solchen beglaubigen, und es schützen, wenn sich der Zweifel dagegen kehrt?

Das regressive Verfahren der Abstraktion ist also für sich nur eine faktische Aufweisung: Sofern wir faktisch gewisse Sätze anerkennen, müssen wir auch die logischen Bedingungen ihrer Möglichkeit einräumen. Nur die logische Abhängigkeit und Bedingtheit eines Satzes durch einen anderen weise ich so nach. Ich kann aber dadurch niemand zwingen, den aufgewiesenen Satz als wahr anzunehmen, der nicht unabhängig von meiner logischen Nachweisung von der Wahrheit der Folge überzeugt war und bleibt. Wer jene Daten nicht zugesteht, den wird also auch ihre Zergliederung nicht von den sie bedingenden Principien überzeugen. Ja, er könnte ebensogut umgekehrt, statt mit der Folge den Grund anzunehmen, mit dem Grunde die Folge ablehnen, und ich würde so nur das Gegenteil erreichen von dem, was ich wollte. Gerade indem ich ihm einen unbefangenen anerkannten Satz auf eine ungewisse Basis stelle, kann ich ihm leicht auch diesen Satz selbst verdächtig machen, indem er den Zweifel von dem Grunde auf die Folge überträgt, statt die Gewißheit von der Folge auf den Grund zu übertragen. Habe ich z. B. dem Naturalisten gezeigt, daß er selbst, sofern er über Pflicht, Recht und Schönheit urteilt, eine objektive Zweckgesetzgebung anerkennt und der Naturgesetzgebung überordnet, so werde ich ihn vielleicht zu der Konsequenz

drängen, seinem naturalistischen Philosophem zu Liebe seinen ethischen Überzeugungen untreu zu werden und ihnen — wenn auch nicht im Leben als handelnder Mensch, so doch vielleicht in der Spekulation als Philosophierender — jede Berechtigung abzusprechen.

8. Was wollen wir also tun, wenn sich der Zweifel gegen jene Data kehrt? Diese hängen ihrer Gültigkeit nach von den Principien ab und lassen sich aus diesen begründen. Aber um die Principien ist ja gerade Streit, um ihre Berechtigung handelt es sich ja eben. Die Berufung auf das Gefühl der Evidenz der eigenen Überzeugung würde ihnen schlechten Schutz gewähren. Wie viele Irrtümer sind nicht für unmittelbar evidente Wahrheiten ausgegeben worden. Jedes Pochen auf die Unerschütterlichkeit unserer Überzeugungen ist nur gewalttätiges Parteimachen, das wohl zur Überredung, aber nie zur Überzeugung führen kann. Nun hatten wir allerdings gesehen, daß es keinen Sinn hat, für Grundsätze einen Beweis zu verlangen; aber ob ein Satz wirklich ein Grundsatz ist, dies muß doch erst feststehen, ehe wir mit Fug und Recht auf seinen Beweis verzichten können.

Zu diesem Nachweis reicht aber das regressive Verfahren für sich nicht hin. Denn die Zergliederung selbst setzt sich keine Grenzen. Einerseits bleibt es ohne ein weiteres Kriterium immer fraglich, ob sich die Zergliederung nicht noch weiter fortsetzen läßt oder ob sie wirklich schon auf Grundsätze geführt hat. Wäre aber auch dies möglich, so bliebe andererseits immer noch die Frage, ob wir das System der Grundsätze schon erschöpft haben oder ob es nicht noch unvollständig ist. Wie viele Daten wir auch zergliedert haben, so könnten uns doch immer noch solche

entgangen sein, deren Grundvoraussetzungen in unserem System noch fehlen. Sind wir wirklich schon bei den obersten und ersten Grundsätzen, den wahren Principien, enthält unser System nicht zu viel oder zu wenig derselben? Wodurch können wir uns über das nur Faktische unserer Gedanken und Gefühle erheben und diese gegen den Zweifel sicher stellen?

9. Fragen wir ganz allgemein: Warum bedürfen eigentlich unsere Urteile der Begründung? so werden wir sagen müssen: Weil unser Denken der Möglichkeit des Irrtums unterworfen ist. Von der richtigen Einsicht in den Gegensatz von Irrtum und Wahrheit wird daher auch die Bestimmung des Verfahrens zur Begründung der metaphysischen Grundsätze abhängen.

Alles Denken besteht in der Bildung von Begriffen und in der Verbindung derselben zu Urteilen, sowie in der Verbindung dieser zu Schlüssen. Denken ist als solches noch nicht Erkennen. Wir erkennen durch Denken nur in Urteilen, nicht in bloßen Begriffen. Aber auch nicht alle Urteile bilden Erkenntnisse, sondern es giebt Urteile, die nur Begriffe zergliedern, wie z. B. die Definitionen. Dies sind die analytischen Urteile¹. Zu diesen gehört

¹ Begriff und Urteil sind logisch scharf zu scheiden. 1) Nur Definitionen, also analytische Urteile, sind Begriffen gleichwertig. Sie sind aber eben darum von keinem Erkenntniswert; die Existenz des definierten Begriffs muß erst bewiesen werden. 2) Jedes vollständige konjunktive analytische Urteil stellt zwar einen Begriff dar; aber es gilt nicht umgekehrt, daß jeder Begriff sich als analytisches Urteil darstellen ließe. Nur kombinierte Begriffe lassen diese Möglichkeit zu. Ursprünglich metaphysische (Kategorien), mathematische und empirische Grundbegriffe lassen sich nicht definieren. Diese nicht Begriffe zu nennen, steht jedem frei; dies wäre bloßer Wortstreit. 3) Jedes Urteil setzt zu seiner Möglichkeit bereits Begriffe voraus. Freilich setzt die nur problematische Vorstellung des Begriffs zu ihrer Möglichkeit selbst wieder schon assertorische Vorstellung, d. i. Erkenntnis voraus. Wie Kant sagt: Die analytische Einheit des

auch der Schluß. Jeder Schluß läßt sich auf die Form eines (hypothetischen) analytischen Urteils bringen. Auch der Schluß giebt mir keine neue Erkenntnis, die nicht schon in seinen Prämissen enthalten wäre, denn sonst wäre er eben ein Trugschluß. Der Schluß behauptet nicht die Wahrheit der Prämissen und des Schlußsatzes, sondern die Konsequenz des Schlußsatzes aus seinen Prämissen, und diese Konsequenz ist ein analytisches Urteil. Die Erkenntnis ist also in den synthetischen Urteilen enthalten, aber nicht in der Ableitung eines synthetischen Urteils aus anderen. Diese ist vielmehr, wie jedes analytische Urteil, nur ein Akt des Bewußtseins, sich in anderer Form die schon anderweitig besessene Erkenntnis deutlicher zu machen.

Jedes Urteil ist ein Akt des Denkens oder der Reflexion, und als solcher — im Unterschied von der unwillkürlichen Verbindung der Vorstellungen durch Association — willkürlich gebildet. In diesem Umstand liegt die Möglichkeit des Irrtums und die Notwendigkeit der Begründung aller Urteile. Denn es fragt sich erst, ob die willkürliche Verbindung der Vorstellungen im Urteil der Regel der Wahrheit gemäß erfolgt ist, ob der Anspruch auf Wahrheit, der die Reflexion vor der Association auszeichnet, zu

Bewußtseins ist nicht ohne Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich. Aber diese „ursprüngliche“ Synthesis ist nicht die des Urteils, sondern der unmittelbaren Erkenntnis ohne Reflexion. — Die neuerdings wieder vielfach versuchte Verwischung dieses Unterschiedes führt zur mystischen Vorstellung der Realität des Begriffs und zur Übertragung der Willkürlichkeit von der Begriffsbildung auf das Erkennen, zur Vermengung von Denken und Erkennen.

Was ferner die Einteilung der Urteile in analytische und synthetische betrifft, so ist diese Unterscheidung nicht grammatisch, sondern logisch. Jedes Urteil ist entweder analytisch oder synthetisch (je nachdem, ob das Prädikat im Subjektsbegriff enthalten ist oder nicht), aber derselbe Satz kann bald ein analytisches, bald ein synthetisches Urteil bezeichnen. Begriffe können sich nicht ändern, aber Worte können ihre Bedeutung ändern, d. h. man kann verschiedene Begriffe mit ihnen verbinden.

Recht besteht. Die Logik fordert für jedes Urteil einen Grund. Was heißt das? Aus bloßen Begriffen ist keine Erkenntnis möglich. Um ein Urteil zu fällen, bedarf ich, sofern es Erkenntnis sein und Wahrheit enthalten soll, eines vom Begriff seines Subjekts unabhängigen Erkenntnisgrundes. Die Wahrheit des Urteils liegt also nicht in ihm selbst, sondern in etwas anderem, von dem es sie entlehnt. Was ist nun dieses andere, dieser Erkenntnisgrund des Urteils? Dieser Grund kann selbst wieder ein Urteil sein. In diesem Falle ist die Begründung der Beweis. Alles Beweisen muß aber zuletzt aus irgend welchen unbeweisbaren Urteilen erfolgen, deren Erkenntnisgründe nicht wieder in Urteilen bestehen können. Diese ersten Urteile, die selbst unbeweisbar sind und aus denen selbst erst alle Beweise geführt werden, nennen wir Grundsätze.

10. Der Ausspruch dieser Grundsätze ist zwar, wie jedes Urteil, ein Akt der Reflexion, aber diese kann sich doch die in ihnen ausgesprochenen Wahrheiten nicht selbst erzeugen. Die sich selbst überlassene Reflexion kann nur analytische Urteile bilden. Sie kann nur aus gegebenen Wahrheiten Konsequenzen ableiten, d. h. beweisen. Aber die Wahrheit der Grundsätze ist nicht von Beweisen abhängig, kann also, sofern sie synthetische Grundsätze sind, durch die Reflexion selbst nicht verbürgt werden. Die Grundsätze der Geometrie z. B. enthalten als synthetische Grundsätze durchaus keine logische Denknöwendigkeit. So widerspricht die Verneinung des Parallelenaxioms keinem Gesetze der Logik, und diese vermag über seine Gültigkeit schlechterdings nichts zu entscheiden. Der Grund dieser obersten Urteile muß daher unabhängig von der Reflexion in einer unmittelbaren Erkenntnis liegen, die selbst die obersten Gründe für alle Urteile,

d. h. für alle mittelbare Erkenntnis enthält. Eine solche unmittelbare Erkenntnis ist die Anschauung, sowohl die empirische Anschauung als Grund aller empirischen Urteile, wie die mathematische Anschauung als Grund aller mathematischen Urteile. Die Einheit und Notwendigkeit aber, die wir faktisch in unserm Denken finden und die wir durch die metaphysischen Grundsätze aussprechen, kann nicht aus der Anschauung entspringen; denn sie kommt uns nur durch Reflexion zum Bewußtsein. Ihr Ursprung kann aber auch — sofern sie synthetische Einheit ist — nicht in der Reflexion liegen, da sie vielmehr schon eine Voraussetzung jedes Urteils der Reflexion bildet. Es giebt folglich eine unmittelbare Erkenntnis nicht anschaulicher Art, die den Grund unserer metaphysischen Urteile bildet. Wir nennen sie die unmittelbare Erkenntnis der reinen Vernunft.

11. Der Grund alles Denkens liegt also zuletzt in der unmittelbaren Erkenntnis, und die Wahrheit aller Urteile besteht in ihrer Übereinstimmung mit dieser unmittelbaren Erkenntnis. Die Reflexion ist sich nicht selbst genug, sie ist für sich leer und kann nur anderweitig gegebene Erkenntnisse wiederholen und deutlich machen. Sie dient nicht zur Erweiterung, sondern nur zur Aufklärung unserer Erkenntnis. Aus alledem ergiebt sich, daß von Irrtum und Wahrheit unseres Denkens nur insofern die Rede sein kann, als schon eine von dem strittigen Gedanken unabhängige Wahrheit vorausgesetzt wird. Aller Streit um Irrtum und Wahrheit, aller Zweifel und alle Ungewißheit bezieht sich auf die Urteile der Reflexion und betrifft ihre Vergleichung mit der unmittelbaren Erkenntnis, die sie wiederholen. Um diese unmittelbare Erkenntnis kann gar kein Streit sein, ihre Gewißheit kann nie in Frage gestellt und des Irrtums verdächtigt werden,

denn Irrtum ist nur Abweichung von der unmittelbaren Erkenntnis, falsche Wiederholung der unmittelbaren Erkenntnis, falscher Ausspruch der unmittelbaren Erkenntnis. Diese liegt daher der Möglichkeit des Irrtums bereits zu Grunde; wer sie für irrig erklärt, widerspricht sich selbst, der weiß nicht, was die Worte Irrtum und Wahrheit bedeuten. Aller Irrtum und Zweifel gehört der Reflexion und kann die unmittelbare Erkenntnis nicht antasten.

Bei aller Begründung unserer Erkenntnis, bei allem Streit über Irrtum und Wahrheit kommt niemals das Verhältnis der Erkenntnis zum Gegenstande in Frage. Die Übereinstimmung mit dem Gegenstande kann für uns nie ein Kriterium der Wahrheit unserer Erkenntnis werden, weil wir dazu aus unserer Erkenntnis heraustreten müßten, um sie mit dem Gegenstande vergleichen zu können, was unmöglich ist, weil wir zum Gegenstande immer erst durch die Erkenntnis kommen. Wir können also nie Erkenntnis und Gegenstand, sondern nur Erkenntnisse unter einander vergleichen. Ein Satz ist dann wahr, wenn er richtig begründet ist, d. h. wenn er mit der Erkenntnis, aus der er abgeleitet wurde, übereinstimmt. Über die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis kann kein Streit sein, sondern nur darüber, welches die unmittelbare Erkenntnis sei. Wollten wir die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis bezweifeln, so müßten wir sie, sofern sie unmittelbare Erkenntnis ist, zu diesem Zweifel selbst voraussetzen. Der Zweifel an der unmittelbaren Erkenntnis führt zum Widerspruch. Jede mittelbare Erkenntnis dagegen ist als solche problematisch und nur durch Vergleichung mit der unmittelbaren Erkenntnis zu begründen. Alle Fragen in der Philosophie werden also am Ende auf diese hinauslaufen: Welches die unmittelbare Erkenntnis der reinen Vernunft sei, und aller Streit in der Philosophie

wird sich durch Beantwortung dieser Frage entscheiden lassen. Die Übereinstimmung mit dem Gegenstande besitzt die Erkenntnis unserer Vernunft oder besitzt sie nicht, ohne daß wir etwas dafür oder dagegen tun können. Es giebt für uns keinen Standpunkt, von dem aus wir, gleichsam außer oder über unserer Erkenntnis stehend, ihre Gültigkeit zum Thema irgend einer Wissenschaft machen könnten. Daher kann es auch nicht Aufgabe der Philosophie sein, unserer Erkenntnis objektive Wahrheit zu verschaffen, sondern nur das Bewußtsein als erkennendes Bewußtsein zu beglaubigen, dem Bewußtsein zum irrtumsfreien Ausspruch der Erkenntnis zu verhelfen.

Es ist also in der Philosophie so wenig wie in irgend einer anderen menschlichen Wissenschaft die Frage: Ist unsere Erkenntnis wahr, d. h. stimmt sie mit dem Gegenstande überein? sondern nur diese: Ist ein Satz wirklich Erkenntnis, d. h. stimmt er mit der unmittelbaren Erkenntnis überein? Spricht ein Urteil wirklich eine Erkenntnis aus, oder geht es darin auf, ein faktischer Akt meines Bewußtseins zu sein? Aller Irrtum gehört somit nur dem Bewußtsein und kann die unmittelbare Erkenntnis der Vernunft gar nicht berühren.

12. Dies läßt sich noch auf andere Weise deutlich machen.

Jede Erkenntnis ist eine Vorstellung, aber nicht jede Vorstellung ist schon Erkenntnis. Vielmehr giebt es auch problematische Vorstellungen, während zur Erkenntnis der Anspruch auf Existenz dessen, was vorgestellt wird, d. h. des Gegenstandes der Vorstellung, gehört. Daher gewinnt es den Anschein, als ließe sich aus dem allgemeinen Begriff des Vorstellens der des Erkennens ableiten, gleichsam erklären, wie die Assertion zur Vorstellung hinzukommt, wie die Objektivität an die Vorstellung

kommt, und so die Möglichkeit des Erkennens einer Theorie unterwerfen. Aber das Besondere ist durchaus nicht im Allgemeinen enthalten und aus ihm abzuleiten. Vielmehr macht die Erkenntnis selbst erst problematische Vorstellungen möglich und nicht umgekehrt. Erkenntnis ist unmittelbar eine Qualität aus innerer Erfahrung und nicht etwas quantitativ Zusammengesetztes, das sich aus einfacheren Verhältnissen erklären oder konstruieren ließe. Jede Erkenntnis ist als solche schon Erkenntnis eines Gegenstandes. Der Gegenstand ist immer schon bei der Erkenntnis und wird nicht erst zu ihr hinzugebracht. Das Verhältnis der Erkenntnis zum Gegenstande läßt sich keiner mittelbaren Prüfung unterwerfen, sondern nur unmittelbar, wie es als Faktum in der Erkenntnis stattfindet, erleben. Es ist weder ein Kausalverhältnis, noch sonst auf irgend welche Begriffe zurückzuführen. Dies Verhältnis kann daher auch kein Thema irgend einer Wissenschaft werden: Es giebt keine Theorie der Möglichkeit der Erkenntnis.

13. Wie wir (§ 10) sahen, begründen wir die Grundurteile der empirischen und mathematischen Wissenschaften durch Aufzeigung der Anschauung, die ihnen zu Grunde liegt. Diese Begründung nennen wir Demonstration. (Demonstration und Beweis sind also wohl zu unterscheiden.) Durch solche Demonstration ist die Reihe der Gründe dieser Art von Urteilen abgeschlossen, indem diese dadurch auf die unmittelbare Erkenntnis, auf einen von der Willkür des Urteilens unabhängigen Grund zurückgeführt werden. Es hat da keinen Sinn, noch weiter nach höheren Gründen zu forschen. Denn aller Irrtum betrifft nur eine falsche Wiederholung anderswoher gegebener Wahrheiten. Wo nun keine Wahrheit mehr zu Grunde liegt, da kann sie auch

nicht falsch ausgesprochen, und wo nichts wiederholt wird, da kann auch nicht falsch wiederholt werden. Auch wo wir von Sinnestäuschungen reden, sind es streng genommen nicht die Sinne, welche irren, sondern Urteile, durch die die Reflexion die Anschauung der Sinne zu deuten und auszulegen sucht.

Wie sollen wir aber die metaphysischen Grundsätze begründen? Beweisen können wir sie nicht; denn sonst wären sie keine Grundsätze. Sie können aber auch nicht demonstriert werden; denn sonst wären sie nicht metaphysisch. Wir nennen ihre Begründungsweise *Deduktion*. Worin wird nun diese Deduktion bestehen?

Es giebt keine andere Begründung einer Erkenntnis als durch die Angabe der unmittelbaren Erkenntnis, aus der sie abgeleitet ist. Die höchsten Gründe liegen in der schlechthin unmittelbaren Erkenntnis. Alle mittelbare Erkenntnis ist aber Erkenntnis durch Begriffe, d. h. Urteilen. Streng genommen dürfen wir also nicht fordern: jede Erkenntnis, sondern nur: jedes Urteil müsse einen Grund haben, und zwar seien alle mittelbaren Urteile zu beweisen, alle unmittelbaren Urteile aber entweder zu demonstrieren oder zu deducieren. Dieser Grund aber darf in keinem Falle im Verhältnis zum Gegenstande, sondern nur im Verhältnis zur unmittelbaren Erkenntnis gesucht werden. Alles kommt hier also auf die Unterscheidung des Verhältnisses des Urteils zur Erkenntnis von dem Verhältnis der Erkenntnis zum Gegenstande an.

Die Deduktion kommt also darin mit der Demonstration überein, daß beide Methoden zur Begründung von Grundurteilen dienen. Beider Geschäft besteht folglich in der Aufweisung unmittelbarer Erkenntnisse, sofern diese den Grund der fraglichen Urteile bilden. Die nur deducierbaren Urteile aber haben ihren Grund nicht, wie die demonstrierbaren, in der Anschauung; d. h.

die ihnen zu Grunde liegende unmittelbare Erkenntnis kommt uns nicht unmittelbar, sondern nur durch Vermittelung der Reflexion, nur durch das Urteil zum Bewußtsein. Dieser Umstand bedingt den wesentlichen Unterschied beider Verfahrensarten. Denn, während wir für die Demonstration die Anschauung unmittelbar zur Vergleichung neben das Urteil stellen können, sind wir für die Deduktion auf eine nur mittelbare Vergleichung angewiesen, indem das Kriterium der Gültigkeit des Urteils uns nicht, wie dort, unmittelbar zur Verfügung steht, sondern erst auf einem künstlichen Umwege gesucht und in unsern Besitz gebracht werden muß. So sehr sich aber auch die demonstrierbare Wahrheit durch ihre unmittelbare Evidenz vor der nur deducierbaren auszeichnet, so müssen wir doch beachten, daß dieser Vorzug nur durch ein verschiedenes Verhältnis beider Erkenntnisweisen zum Bewußtsein bedingt ist, indem dort so wenig wie hier der Gegenstand zum Zeugen der Wahrheit aufgerufen werden kann. Um daher die Ansprüche an die Deduktion nicht zu hoch zu stellen, so wird uns das wichtigste Resultat der bisherigen Untersuchungen die Nachweisung, daß wir es in der Demonstration mit einer nur subjektiven Begründung zu tun haben, daß also auch die Gewißheit gerade der evidentesten Wahrheiten, wie die der mathematischen Axiome, — dem gewöhnlichen Vorurteil entgegen — nicht auf objektiven Kriterien beruhen könne.

14. Es giebt also drei Arten der Begründung: Beweis, Demonstration und Deduktion. Die Begründung durch Beweis bezieht sich nur auf mittelbare Urteile und setzt selbst zu ihrer Möglichkeit die Grundsätze voraus. Mithin fordert die Vollständigkeit der Begründung vor allem Demonstration und Deduktion.

Wir haben es hier allein mit der schwierigsten Begründungsweise zu tun, mit der Deduktion. In der Deduktion hatten wir die wichtigste Aufgabe der philosophischen Kritik gefunden. Wir behaupten nun, daß die Kritik bei diesem Geschäft nur psychologisch verfahren könne, d. h. selbst Wissenschaft aus innerer Erfahrung sei.

Der Beweis dieser Behauptung ergibt sich ohne Schwierigkeit aus dem Vorstehenden. Wir haben eben gezeigt, daß, während wir bei der Demonstration den Erkenntnisgrund unmittelbar neben das zu begründende Urteil stellen können, bei der Begründung der nur deducierbaren Urteile eine solche unmittelbare Vergleichung des Urteils mit seinem Erkenntnisgrunde nicht möglich ist, weil der Erkenntnisgrund des Urteils hier nicht wie dort unmittelbar bewußt ist, sondern erst mittelbar aufgesucht werden muß. Diesen Erkenntnisgrund der nur deducierbaren Urteile besitzen wir in der unmittelbaren Erkenntnis der reinen Vernunft. Wir müssen daher den Besitzstand dieser unmittelbaren Erkenntnis der reinen Vernunft selbst erst zum Gegenstande einer wissenschaftlichen Untersuchung machen. Den Besitzstand von Erkenntnissen können wir aber nur auf dem Wege innerer Erfahrung kennen lernen. Folglich ist die Ermittlung des Erkenntnisgrundes der nur deducierbaren Urteile eine Aufgabe der Wissenschaft aus innerer Erfahrung. Die Deduktion der metaphysischen Grundsätze ist also ein Geschäft der Psychologie. — Bei diesem Satze müssen wir verweilen; denn er ist von entscheidender Wichtigkeit für alle kritischen Untersuchungen. Durch das Folgende wird er noch einleuchtender werden.

III.

Theorie der Deduktion.

15. Jede Vorstellung ist die Vorstellung eines Gegenstandes, und zwar ist der Anspruch auf Existenz des Gegenstandes das Wesentliche, was die Erkenntnis von der nur problematischen Vorstellung unterscheidet. Die Erkenntnis ist zu unterscheiden sowohl von dem Subjekt der Erkenntnis, dem Ich, als vom Gegenstande derselben. Dieser letztere mag ein äußerer oder ein innerer sein, die Erkenntnis ist immer von ihm unterschieden. Das Verhältnis der Erkenntnis zum Gegenstande ist nicht das des Geistes zum Körper oder des Ichs zur Außenwelt. Das Ich kann Gegenstand der Erkenntnis werden, so gut wie die Außenwelt; es sind aber auch bei der Selbsterkenntnis zwar Subjekt und Objekt, aber darum doch nicht Erkenntnis und Objekt identisch.

Der Gegenstand der Erkenntnis mag also sein welcher er wolle, äußerer oder innerer, so ist doch die Erkenntnis jederzeit eine innere Tätigkeit. Als solche ist sie aber selbst ein Gegenstand, nämlich Gegenstand der inneren Erfahrung, und kann als solcher studiert werden. Unter den Bedingungen, von denen ich in innerer Erfahrung meine Tätigkeiten abhängig finde, wird auch alle Tätigkeit des Erkennens stehen, sofern sie dem Geiste schlechthin angehört und nicht nur infolge äußerer Eindrücke zukommt. Diese ursprüngliche Selbsttätigkeit im Gegensatz zur sinnlich angeregten ist aber gerade das Unterscheidende aller reinen Vernunfterkennntnis. Also werde ich mir durch innere Erfahrung eine Theorie der Vernunft verschaffen können, die die Elemente zur Ableitung sämtlicher reiner Vernunfterkennntnisse enthält.

So wird es möglich sein, ohne mit den philosophischen Prinzipien selbst in abstracto zu operieren, sie auf empirischem Wege

zu deducieren. Ein Verfahren, dem gegenüber Skepticismus gar nicht anzubringen ist, eben weil wir dabei ganz auf dem Boden der Tatsachen bleiben, die einem jeden zur Beobachtung offen liegen, ohne uns irgend auf metaphysische Erörterungen oder Hypothesen einzulassen. Diese psychologische Deduktion ist zugleich unabhängig von der Grundlegung des Systems der Grundsätze durch die logisch-regressive Zergliederung der Urteile des Bewußtseins, und wir haben den Vorteil, hinterher beides vergleichen und so das *quid juris* des Bewußtseins durch das *quid facti* der Vernunft entscheiden zu können.

16. Es ist aber hier wichtig zu bemerken, daß wir für diese Aufgabe ganz bei geistiger Selbstbeobachtung stehen bleiben, ohne uns irgend wie auf Vergleichen mit dem Materiellen einzulassen. Und ferner, daß wir es dabei mit keinerlei Entwicklungsgeschichte zu tun haben, weder mit angeborenen Begriffen noch mit erworbenen, überhaupt mit keinen Vergleichen historischer oder ethnologischer Art. Denn wir gehen garnicht auf die individuellen Phänomene des Bewußtseins aus, sondern auf die allgemeine Form des innern Lebens, wie sie der Vernunft als solcher angehört, den Bewußtseinstätigkeiten als Norm zu Grunde liegt und der Reflexion ihre Regeln giebt. Mag man nun dies nicht als eine Aufgabe der Psychologie bezeichnen — um den Namen ist es uns nicht zu tun, gebrauchen wir das zweideutige Wort Erkenntnistheorie, oder nennen wir es mit Rücksicht auf den Zweck und das Interesse Transcendentalpsychologie oder auch philosophische Anthropologie — so wird doch unter allen Umständen nur innere Erfahrung der dadurch bezeichneten Aufgabe zu genügen im stande sein.

17. So großen Schwierigkeiten nun auch gerade die Selbstbeobachtung ausgesetzt sein mag, so verbinden wir doch mit dieser subjektiven Wendung aller Spekulation einen doppelten Vorteil. Erstens nämlich bleiben wir ganz bei der Beobachtung, d. h. bei der Erkenntnis durch Sinnesanschauung, stehen. Wir entfernen uns also nicht in das Gebiet abstrakten Denkens und verlieren uns überhaupt nicht in die Spitzfindigkeiten und Grübeleien mittelbarer Beweisverfahren, die der Gefahr des Irrtums umso mehr ausgesetzt sind, je mittelbarer sie sind, je weiter sie sich von der Anschauung entfernen. Je näher wir bei dieser, in unserem Falle der Selbstbeobachtung, bleiben, desto weniger sind wir logischen Fehlern ausgesetzt, und desto leichter lassen sich Fehler, wo sie dennoch vorkommen sollten, aufdecken und verbessern. Auch kommen wir so nicht in Gefahr, uns auf bloße Wahrscheinlichkeiten einzulassen. Denn alle Wahrscheinlichkeit gehört, wie der Irrtum, nur der Reflexion und beruht auf unvollständigen Schlüssen. Die Anschauung dagegen, von der wir uns nicht entfernen und auf die wir immer zurückgehen, ist überhaupt nicht der Ungewißheit unterworfen, also auch nicht den verschiedenen Graden der Wahrscheinlichkeit.

Damit ist eng verbunden der andere Vorteil, daß die Anwendung der metaphysischen Grundsätze, die wir doch bei keiner Theorie umgehen können, in keinem Gebiete unserer Erkenntnis so beschränkt ist, wie in der Psychologie. Die Anwendung der Metaphysik in einer Wissenschaft reicht nämlich nur soweit wie die Herrschaft der Mathematik, da nur vermitteltst mathematischer Größenbestimmungen unsere Beobachtungen den metaphysischen Grundbegriffen subsumiert werden können. Die Herrschaft der Mathematik ist aber in der inneren Erfahrung äußerst eng begrenzt wegen der völligen Unmöglichkeit extensiver Messung.

Wir sind hier also fast allein auf Beobachtung angewiesen und entgehen so, dank der Beschaffenheit des Gegenstandes, aller Verlegenheit, uns auf einen weitläufigen Streit um metaphysische Grundbestimmungen einlassen zu müssen.

Die Erkenntnis durch empirische Anschauung ist zwar nur assertorisch und nicht apodiktisch wie die rationale Erkenntnis der Philosophie, aber sie ist darum doch nicht weniger gewiß oder unsicherer als diese. Vielmehr fehlt dieser, da sie ursprünglich dunkel ist, die Evidenz, durch die jene sich auszeichnet. Denn es ist wohl zu beachten, daß der modalische Unterschied assertorischer und apodiktischer Erkenntnis nicht einen Unterschied des Grades der Gewißheit, sondern einen Unterschied des Orts ihres Ursprungs bezeichnet. Objektive Gültigkeit kommt beiden Erkenntnisarten auf gleiche Weise zu, aber ihr subjektives Verhältnis zum Bewußtsein ist ein verschiedenes: bei jener ist es ein unmittelbares Verhältnis der Evidenz, bei dieser dagegen ein durch Reflexion vermitteltes.

Eben diese ursprüngliche Dunkelheit ihrer Principien bildet die große Schwierigkeit in allen philosophischen Wissenschaften; dieser gänzliche Mangel an Anschaulichkeit und Evidenz ist der einzige Grund, warum es nicht gelingen kann, auf dogmatische Weise einem philosophischen System allgemeine Anerkennung zu sichern. So besteht denn auch der Kriticismus in nichts anderem als in dem Vorschlag, anstatt geradezu die philosophischen Abstraktionen systematisch aufzustellen, einen Umweg einzuschlagen, der zwar mehr Zeit und Arbeit erfordert, dafür aber — erleuchtet durch die Evidenz konkreter Anschauung — desto sicherer und unfehlbarer zum Ziele führt.

18. Nichts ist für das Verständnis dieser Deduktion wichtiger als ihre Unterscheidung von jeder Art des Beweises. Die Kritik der Vernunft fragt nur: Welche unmittelbare Erkenntnis besitzt unsere Vernunft? Wobei als Obersatz aller Deduktionen das Selbstvertrauen der Vernunft auf die Wahrheit ihrer unmittelbaren Erkenntnis überhaupt schon feststehen muß. Obwohl also die Kritik die metaphysischen Principien aus einer Theorie der Vernunft deduciert, welche selbst durch innere Erfahrung, mithin nur induktorisch gewonnen werden kann, so werden doch die metaphysischen Principien ihrer Gültigkeit nach nicht auf Erfahrung oder Induktion gegründet. Denn sie werden aus der Theorie der Vernunft nicht bewiesen, sondern nur als solche aufgewiesen; wobei die Schlußkraft in der Beantwortung ihres *quid juris* nicht auf den zu Grunde gelegten Induktionen der inneren Erfahrung, sondern auf dem Selbstvertrauen der Vernunft ruht. Dies Selbstvertrauen der Vernunft ist das allgemeine Princip, das die psychologischen Ableitungen aus der Theorie der Vernunft zu kritischen Deduktionen macht, d. h. das es uns ermöglicht, in der inneren Erfahrung einen Leitfaden für die systematische Begründung der Philosophie zu finden. Die Unmittelbarkeit der Erkenntnis, ihr Ursprung aus der reinen Vernunft (im Gegensatz zu der der Willkür und mithin dem Irrtum unterworfenen mittelbaren Erkenntnis der Reflexion) bildet den Mittelbegriff des ganzen kritischen Gedankenganges seiner logischen Form nach. Zum Realitätsbeweis dieses Mittelbegriffs dient uns eben die psychologische Theorie der Vernunft.

Zur Erläuterung des hier entwickelten höchst künstlichen logischen Baues der Deduktion können vielleicht noch die folgenden Bemerkungen dienen. — Während wir erst die Begründung von Grundsätzen, die doch unbeweisbare Wahrheiten sind, zur

Aufgabe der Deduktion gemacht hatten, so finden wir jetzt, daß die Deduktion allerdings einen Beweis enthalte. Dies Resultat wird nicht mehr paradox erscheinen, wenn man beachtet, daß es sich (wie schon die obigen Erörterungen (§ 8) ergaben) in der Kritik nicht um den Beweis eines metaphysischen Grundsatzes handelt, denn ein solcher ist in der Tat unbeweisbar, sondern um den Beweis, daß ein Satz wirklich ein metaphysischer Grundsatz ist. Mit andern Worten: die Kritik beweist den psychologischen Satz, daß die Erkenntnis, die ein gewisser metaphysischer Satz ausspricht, eine unmittelbare Erkenntnis aus reiner Vernunft ist. Der Beweis dieses psychologischen Lehrsatzes ist die Deduktion jenes metaphysischen Grundsatzes.

So beweist die Kritik z. B. den Satz: „der Grundsatz der Kausalität entspringt aus der Verbundenheit des mathematischen Schemas der Veränderung mit der Kategorie der hypothetischen Synthesis in der unmittelbaren Erkenntnis“, nicht den Satz der Kausalität selbst. Dieser wäre metaphysisch; jener aber, den die Kritik beweist, ist psychologisch. Und dieser Beweis wird geführt aus einer Theorie der Vernunft, die durch innere Erfahrung gewonnen wird. Die Kritik wird daher auch, wie jede Erfahrungswissenschaft, unter ihren Prämissen bereits metaphysische Principien als Bedingungen ihrer Möglichkeit voraussetzen; jedoch nicht, um diese zu beweisen — denn das wäre offenbar ein Cirkel — sondern um sie zu deducieren, d. h. um ihren Ursprung in der reinen Vernunft zu beweisen. So wird das Kausalitätsgesetz schon vorausgesetzt unter den Gründen seiner eben erwähnten Deduktion.

Wie kann aber die nur psychologische Nachweisung des Ursprungs eines metaphysischen Satzes zu seiner Begründung

werden? Nur durch Beziehung auf das Faktum des Selbstvertrauens der Vernunft. Auf der Beziehung auf dieses Faktum beruht zuletzt die Möglichkeit der Deduktion als eines Rechtsnachweises von Principien a priori aus den Gründen ihrer Möglichkeit. Der Ausspruch dieses Faktums bildet daher den obersten Grundsatz der Kritik, er ist nichts anderes, als der Ausspruch des fundamentalen Faktums des Erkennens selbst.

Der Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft verdient allein den Namen eines kritischen (oder transcendentalen) Princip, sofern darunter ein Satz verstanden wird, der, ohne selbst metaphysisch zu sein, ein Kriterium der Legitimität metaphysischer Sätze an die Hand giebt. Denn er enthält die Legitimation aller Sätze, die ihren Ursprung in der reinen Vernunft und mithin sich selbst als metaphysische Grundsätze erweisen können. Welche Sätze aber aus reiner Vernunft entspringen, darüber vermag er nichts auszusagen. Er figurirt also nur als Obersatz in der logischen Form der Deduktion. Ihrer Untersätze müssen wir uns auf anderem Wege versichern. Dieser Weg ist die Theorie der Vernunft, oder wie wir auch sagen können, die Theorie der „transcendentalen Gemütsvermögen“, wenn wir darunter mit Kant solche verstehen, welche den Grund der Möglichkeit von Principien a priori enthalten.

Jedes andere angeblich kritische Princip als der Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft ist entweder zu eng, indem es unsere metaphysischen Befugnisse willkürlich einschränkt, oder zu weit, indem es die Ansprüche der Metaphysik ungebührlich ausdehnt.

Ein Beispiel mag dies erläutern.

Kant fehlte noch ein solches einheitliches kritisches Princip. Daher rührt der Mangel an Konzentration in seiner Lehre. Er

kannte nämlich die unmittelbare Erkenntnis der reinen Vernunft noch nicht und betrachtete die metaphysische Erkenntnis einzig vom Standpunkt der Reflexion aus. So konnte er dem Metaphysischen in unserer Erkenntnis keine unmittelbare Gültigkeit zuerkennen, sondern nur mittelbar, wiefern es sich logisch an die Sinnesanschauung anschließen ließ. Daher erlaubt ihm sein Princip der Möglichkeit der Erfahrung zwar eine Rechtfertigung der Kategorien als der logischen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, aber es erweist sich als zu eng zur Begründung der spekulativen Ideen. Er ist daher gezwungen, die objektive Gültigkeit derselben, obwohl sie als transcendente Ideen den Grund ihrer Möglichkeit in der Vernunft haben, für einen „transcendentalen Schein“ zu erklären. Da sie sich ihm aber andererseits als Bedingungen der Möglichkeit der Sittlichkeit erweisen, bedarf er zur Rechtfertigung ihres praktischen Gebrauchs der Einführung eines neuen und kritisch nicht gerechtfertigten Princips, des Princips vom Primat der praktischen Vernunft. Jene zu enge Fassung des kritischen Princips bei Kant führt also zu der unkritischen Einschränkung unseres spekulativen Vermögens auf das theoretische Gebiet und infolgedessen zu einem kritisch unauflöslichen Zwiespalt zwischen der spekulativen und der praktischen Vernunft.

19. Wir wissen, daß wir irren können, daß wir auch bei der geschicktesten Beweisführung und der schlagendsten Konsequenz in unseren wissenschaftlichen Systemen uns nicht beruhigen können, so lange wir nicht die letzten Grundlagen und tiefsten Voraussetzungen derselben sichergestellt haben. Darum mißtrauen wir jedem Urteil, ehe nicht dieser Nachweis bis zu seinen letzten Gründen erbracht ist. Jedes Urteil gilt uns als Vorurteil,

ehe nicht sein Ursprung aus der aller Willkür des Denkens entzogenen Selbsttätigkeit der Vernunft erwiesen ist. Die Vernunft aber gilt uns als oberste Instanz aller Wahrheit, als unantastbar allem Zweifel — wenn wir auch noch nicht wissen, welches der unverfälschte Ausspruch ihrer Wahrheit ist, wenn wir auch diesen vielmehr erst suchen. Denn wem sollten wir trauen, worein sollten wir den Grund unserer Gewißheit setzen, sei es auch nur, um zu zweifeln, wenn nicht in die Vernunft, im Vertrauen auf die allein wir denken, also auch zweifeln können? Philosophie aber ist Wissenschaft, besteht also im Denken, ist folglich selbst nur auf Grund des Vertrauens zur Vernunft möglich. Wer ihr dies zum Vorwurf macht, der verwechselt Irrtum und Unvernunft. Philosophie kann so wenig wie eine andere Wissenschaft Erkenntnis aus nichts erzeugen, Wahrheit erschaffen, wo noch keine zu Grunde liegt. Sie setzt vielmehr, sofern sie nicht Zauberei ist, sondern Wissenschaft, für jeden, der an ihr teilnehmen will, eine richtig organisierte Vernunft voraus. Ihr Geschäft ist allein, der Reflexion zum irrumsfreien Ausspruch der Vernunft zu verhelfen, nicht aber die Vernunft selbst einer Prüfung ihrer Tauglichkeit zu unterziehen. Wer vielmehr seiner Vernunft nicht traut und ihre Zuverlässigkeit erst beglaubigt haben möchte, der wende sich an die Psychiater, und lasse die Philosophen in Ruhe.

Durch die Unterscheidung der Reflexion von der unmittelbaren Erkenntnis oder des Verstandes von der Vernunft erledigt sich auch das alte, immer noch wiederkehrende Bedenken, daß bei unserer Methode die Allgemeingültigkeit der metaphysischen Prinzipien verloren gehe, da es eine unbegründete Hypothese sei, daß, was ich in meinem eigenen Geiste finde, sich ebenso bei allen anderen Menschen finden müsse. Uns wundert nur, daß gerade die nicht aufhören, diesen Einwand zu erheben, die sonst so leb-

haft die Unabhängigkeit der Begründung der Philosophie von aller Empirie und Psychologie verlangen. Denn was ist die vermeintliche Hypothese anderes als ein psychologischer Satz, der mit der Metaphysik schlechterdings nichts zu tun hat. Kann uns nicht, wenn wir die metaphysischen Grundsätze suchen, die ethnologische Frage nach der Geistesbeschaffenheit unserer Mitmenschen gleichgültig sein? Wer die objektive Gültigkeit seiner Erkenntnis nicht durch das Selbstvertrauen zur eigenen Vernunft besitzt, der wird sie sich schwerlich dadurch verschaffen können, daß er erfährt, wie die Vernunft anderer organisiert ist. Wer aber dies Selbstvertrauen zu seiner Vernunft besitzt, dem wird es, wenn er sich für philosophische Wissenschaft interessiert, genügen, diese seine Vernunft gründlich kennen zu lernen; denn eben in ihr wird er die philosophische Wahrheit finden. Jene Frage hat das vermeintliche philosophische Interesse gar nicht, das man ihr beilegt. Denn was wir bei anderen Menschen empirisch kennen lernen können, ist immer nur der Verstand. Der Verstand aber kann irren — der Verstand anderer so gut wie der meinige —, und sofern die Majorität über Wahrheit und Irrtum nicht entscheidet, werden wir eine andere Regel der philosophischen Wahrheit suchen müssen als die Methode der Statistik. Bezieht sich aber jene Frage nicht auf den Verstand, sondern auf die Vernunft der Menschen, so hat sie ebensowenig die ihr zugemessene Bedeutung. Vielmehr wird dann jener Satz eine Trivialität, ein bedeutungsloses analytisches Urteil. Denn da alle Geisteserkenntnis eine schlechthin innere ist, so kann ich nur durch Analogie von mir selbst auf die Existenz und Beschaffenheit anderer Geister schließen. Und da ist es ebenso wenig hohe spekulative Weisheit wie eine psychologische Hypothese, daß die Vernunft anderer Menschen ebenso organisiert sei wie die meinige, sondern es ist eben der

Begriff des Menschen und zwar der einzige (psychologische) Begriff des Menschen, den ich bilden kann: der Begriff aller der geistigen Wesen, deren Vernunft so organisiert ist wie die meinige; denn erst von mir schließe ich auf andere Geister, anders könnte ich gar nicht auf sie zu reden kommen.

Verhält es sich aber so, so leistet unsere Methode der Deduktion aus der eigenen Vernunft auch das übrige — und sie allein ist im stande, es zu leisten —: es wird nicht nur die Gültigkeit, das quid juris der Grundsätze nachgewiesen, sondern, eben damit, durch die Eigentümlichkeit der Methode, zugleich der Nachweis erbracht, daß jeder Mensch gerade diese philosophischen Principien voraussetze, voraussetzen müsse und allein voraussetzen könne.

Durch unsere psychologische Unterscheidung der Willkürlichkeit der Reflexion von der Selbsttätigkeit der Vernunft und die ihr entsprechende logische von Beweis und Deduktion ist der Skepticismus endgültig abgetan und der einzig mögliche Standpunkt der Evidenz in der Philosophie gewonnen. Wer nun im Ernst noch Grundsätze anfechten will, der mag den erfahrungsmäßigen Beweis führen, daß sie im deducierten System der Vernunft keine Stelle haben. Sich aber gegen diese Methode zu sträuben, das ist nur der Sport derer, die fürchten müssen, daß doch noch einmal Philosophie als evidente Wissenschaft dem Spiel ihrer eigenen spekulativen Weisheit ein Ende machen könnte, ohne zu bedenken, daß, wer die Herrschaft der Vernunft ablehnt, sich dadurch nur mit dem Blödsinnigen auf eine Stufe stellt.

20. Es ist also der Criticismus der Begriff einer Methode und nicht eines philosophischen Systems. Wer dieser Methode

folgt, ist Kritiker, ganz unabhängig davon, zu welchen Resultaten er damit gelangen mag; und wer ihr nicht folgt, wer die philosophische Erkenntnis durch objektive Begründung, sei es durch Beweise oder durch Vergleichung mit den Gegenständen, wahr machen will, ist, auch wenn er durch die schließliche Einsicht in die Nichtigkeit dieses Unternehmens veranlaßt wird, diese auf die Nichtigkeit der philosophischen Erkenntnis selbst zurückzuführen — und darin besteht das ganze Spiel des Skepticismus —, ist Dogmatiker. Also ist auch der Skepticismus, wofern er nicht den kritischen Aufschub des Urteils, sondern seine Unmöglichkeit lehrt, Dogmatismus. Diese Warnung, den Kriticismus nicht in den Resultaten, sondern in der Methode zu suchen, kann zur Abweisung vieler Mißverständnisse dienen. So meinte man oft, weil der Kriticismus die Wahrheit nicht in der Vergleichung mit den Gegenständen suche, so leugne er damit deren Existenz, und der Kriticismus sei gleichbedeutend mit dem Idealismus und als solcher dem Materialismus entgegengesetzt. Der Kriticismus ist indessen ebenso wenig Idealismus wie Materialismus, weil er überhaupt keine Weltansicht ist, sondern eine Methode.

21. Zieht man schließlich in Betracht, daß wir, wenn wir auch die Notwendigkeit dieser Methode nur für die Metaphysik dargelegt haben, doch den Beweis ihrer Möglichkeit aus gewissen eigentümlichen Beschaffenheiten rationaler Wissenschaft überhaupt geführt haben, so sieht man leicht ein, daß sein Ergebnis auf die analytischen Principien der Logik ebenso wohl Anwendung finden muß wie auf die synthetischen Urteile a priori der Metaphysik. (Die Aufgabe der dadurch postulierten Kritik der Principien der Logik ist, infolge der Verwechslung der Deduktion mit dem Beweise, von fast allen bis-

herigen Logikern verfehlt worden, indem man entweder die Logik überhaupt zu einer psychologischen Disciplin machen wollte oder, um dieser Gefahr zu entgehen, streng dogmatisch zu verfahren suchte und eine besondere Bearbeitung der psychologischen Kritik für überflüssig erklärte, stattdessen aber meist zerstreute Bruchstücke derselben, ohne ihre psychologische Natur zu erkennen, in das System der philosophischen Logik einmengte.)

Da ferner das Gebiet der synthetischen Urteile a priori nicht nur die Metaphysik, sondern auch die reine Mathematik umfaßt, so folgt daraus zugleich, daß das Gebiet des Deducierbaren in unserer Erkenntnis auch mit der Philosophie nicht abgeschlossen ist. Es muß — außer der die Evidenz schon mit sich führenden und darum dem Interesse des Mathematikers allein genügenden Begründung durch Demonstration — auch eine kritische Deduktion der Axiome der Mathematik, ihrem ganzen Umfange nach, möglich sein. Diese Übertragung der Kritik auf die Axiomsysteme der Mathematik konstituiert eine eigene wissenschaftliche Disciplin: die Philosophie der Mathematik oder, nach besserer Bezeichnung, die kritische Mathematik¹.

IV.

Über das Verhältnis der Kritik zum System.

Das Vorurteil des Transcendentalen.

22. Der Kriticismus ist in dem hier dargestellten Sinne mit voller Schärfe zuerst von Fries gefordert und durchgeführt

¹ Einen Überblick über die Aufgaben und Methoden dieser Disciplin findet man bei G. Hessenberg: „Über die kritische Mathematik.“ (Sitzungsberichte der Berliner Mathematischen Gesellschaft. III. Jahrgang, 2. Stück. 1904.)

worden. Seinem allgemeinsten Begriffe nach gehört er aber schon der griechischen Philosophie an. Schon Sokrates erhebt die Forderung, die Regel der Wahrheit in den ungeschriebenen Gesetzen der eigenen Vernunft zu suchen; in gleichem Gegensatze zu denen, die sie anderswoher schon zu besitzen wähnen, wie zu denen, die eine solche Regel überhaupt nicht gelten lassen. Aber erst in neuerer Zeit gelang es, diese Methode mit Erfolg einzuführen und durch sie der Philosophie ihre feste wissenschaftliche Grundgestalt zu verleihen. Und dies infolge der Erfindung der Erfahrungsmethoden durch unsere Naturwissenschaften. Auch die Induktion forscht nach dem Allgemeinen, das sie aus dem Besonderen der Beobachtung abzuleiten sucht, aber nur auf Grund der Voraussetzung eines noch höheren Allgemeinen: der obersten aller Erfahrung zu Grunde liegenden Naturgesetze, die selbst als höchste Obersätze aller Schlüsse nicht mehr induktorisch und überhaupt durch kein Beweisverfahren mehr abgeleitet werden können. Sobald daher die Erfahrungsmethode mit Klarheit durchgeführt wurde, mußte die Frage nach diesen obersten Leitsätzen aller Induktionen notwendig hervortreten und die Spekulation auf die allgemeine Frage nach den notwendigen Wahrheiten der ungeschriebenen Gesetze zurückführen. Mit andern Worten: Die Induktion erfordert selbst zu ihrer Möglichkeit die Spekulation. Die dadurch gestellte Aufgabe löste Kant durch seine Kritik der Vernunft.

23. Gegen die Kantische Methode, dem System der Metaphysik eine Kritik der Vernunft vorhergehen zu lassen, sind schon früh viele Einwendungen gemacht worden, die zum Teil darauf beruhen, daß Kant selbst noch nicht zu voller Klarheit über das Verhältniß der Kritik zur Metaphysik gelangt war, weil

er noch Deduktion und Beweis verwechselte. So meinte Herbart Kant zu widerlegen mit der Frage, ob es denn leichter sei, die Vernunft zu erkennen, als andere Dinge. Es fragt sich nur, was man unter den anderen Dingen versteht. Versteht man darunter mit Kant die Gegenstände der Metaphysik, so ist es allerdings leichter, die Vernunft zu erkennen, eben weil dies Sache innerer Beobachtung, jenes aber Sache abstrakten Denkens ist. So machte Hegel den oft wiederholten Einwand, die Kritik sei ein Versuch zu schwimmen, ehe man ins Wasser gehe. Allerdings werde ich auch zur inneren Erfahrung schon gewisse Principien anwenden müssen, die ich doch erst deducieren will. Aber deducieren ist eben nicht beweisen, und was bei einem Beweis ein Cirkel wäre, braucht es darum nicht bei der Deduktion zu sein.

24. Hält man die kritische Deduktion für eine Art des Beweises, d. h. hält man das Verhältnis der Kritik zum System der Philosophie für ein Verhältnis des logischen Grundes zu seiner Folge, so kommt man infolge des Widerspruchs, der in dieser Voraussetzung liegt, zu zwei entgegengesetzten Ansichten; je nachdem, ob man von der Folge auf den Grund oder vom Grunde auf die Folge schließt¹. Entweder nämlich kann man schließen:

¹ Nach dem Princip: Der Grund einer Erkenntnis muß mit dieser Erkenntnis selbst gleichartig sein. Dies ist ein für die Kritik der Vernunft äußerst wichtiger logischer Satz. Sein Beweis liegt eigentlich in Folgendem. Der Grund einer Erkenntnis ist jederzeit selbst Erkenntnis, und zwar entweder mittelbare oder unmittelbare Erkenntnis. Ist er mittelbare Erkenntnis, so besteht er im Urteil, und die Begründung geschieht durch Beweis. In diesem Falle folgt der Satz aus der logischen Natur des Schlusses als eines analytischen hypothetischen Urteils. Es kann nichts im Schlußsatz behauptet werden, was nicht schon in den Prämissen enthalten ist. Ist aber der Grund eine unmittelbare Erkenntnis, so ist es eben diese Erkenntnis selbst, die im Urteil ausgesprochen wird. In diesem Falle folgt der Satz aus dem Princip der Identität.

Die Philosophie ist eine rationale Wissenschaft. Eine rationale Wissenschaft kann aber nicht aus empirischen Gründen abgeleitet werden. Also kann die Kritik nicht empirisch-psychologisch, sondern nur rational sein.

Oder aber man schließt:

Die Kritik ist Wissenschaft aus innerer Erfahrung, d. h. empirische Psychologie. Aus empirisch-psychologischen Gründen lassen sich aber nie andere als wieder empirisch-psychologische Folgen ableiten. Folglich giebt es keine Philosophie als rationale Wissenschaft, sondern nur als empirische Psychologie.

Das erste ist der Standpunkt der Vertreter der Wissenschaftslehre, das zweite der des Psychologismus. Beide entgegengesetzte Ansichten aber gelten nur unter der gemeinsamen — bewußten oder unbewußten — Voraussetzung, daß das Verhältnis der Kritik zum System der Philosophie das logische Verhältnis des Grundes zur Folge sei. Dies logische Vorurteil führt notwendig zu der Verwechslung der psychologischen Principien der Kritik mit den obersten philosophischen Principien des Systems der Wissenschaft. Auf Grund dieser Voraussetzung ist der Widerspruch dieser beiden Parteien schlechterdings unvermeidlich und unauflöslich. Haben wir aber einmal das Irrige ihres gemeinsamen Vorurteils eingesehen, so haben wir damit auch den Grund ihres Streites beseitigt. Beide Teile verkennen das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie; der erste hält für philosophisch, was in der Tat nur psychologisch ist, der andere hält für psychologisch, was in der Tat philosophisch ist.

25. Kant selbst hat sich zur genauen Bestimmung dieses Verhältnisses nicht hindurchfinden können und die logische Form seiner „transcendentalen“ Erkenntnis nicht mit Klarheit festzu-

stellen vermocht; mit wie ausgezeichnete Meisterschaft er sie auch in der Anwendung zu handhaben verstand. Diese Unbestimmtheit liegt in seinem Begriff der Transcendentalphilosophie. So wurde die Zweideutigkeit dieses Schlagwortes für alle die, welche ohne methodologische Schulung nur nach den neuen Resultaten griffen, Anlaß, den kaum überwundenen Dogmatismus zu erneuern und, mit wechselnder Vorliebe, bald zu Leibniz' logischem Dogmatismus, bald zu dem induktorischen Vorurteil der Engländer zurückzukehren und so alle Philosophie wieder bald in Logik, bald in Erfahrung zu verwandeln und untergehen zu lassen.

Dies läßt sich historisch sehr bestimmt nachweisen.

Transcendental nannte Kant die Untersuchung des Grundes der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori. Der Gegenstand der transcendentalen Untersuchung, die den Inhalt der Kritik bildet, sind also Erkenntnisse a priori. Erkenntnisse aber erkennen wir überhaupt nur durch innere Erfahrung. Die transcendente Erkenntnis der Kritik ist also offenbar Erkenntnis aus innerer Erfahrung. Hat also gleich transcendente Kritik Erkenntnisse a priori zum Gegenstande, so ist sie doch selbst eine empirische Wissenschaft. Wer nun nicht hinreichend genau Gegenstand und Inhalt der transcendentalen Kritik unterscheidet, wer die transcendente Erkenntnis, den Inhalt der Kritik, mit ihrem Gegenstande, der philosophischen Erkenntnis verwechselt, der wird leicht die Ungleichartigkeit beider übersehen, der wird leicht die psychologische Natur der ersteren verkennen und sie selbst für philosophisch, also für eine Art der Erkenntnis a priori halten¹.

Reinhold, der das bei Kant vermißte System der Trans-

¹ Vgl. Kritik der reinen Vernunft (Kehrbach) S. 80.

cedentalphilosophie suchte, ließ sich durch dieses Mißverständnis des Transcendentalen zu dem Versuch verleiten, die Philosophie als „Theorie des Vorstellungsvermögens“ zu bearbeiten. Diesen unglücklichen Gedanken griff Fichte auf und wurde dadurch dazu geführt, in seiner Wissenschaftslehre vom „Ich als Princip der Philosophie“ auszugehen; während Schulze, Beneke und andere daraus die entgegengesetzte, psychologistische Konsequenz entwickelten. Seitdem beherrscht diese Verwechslung psychologischer und philosophischer Principien die Geschichte der Philosophie. Sie ist noch heute der fundamentale Fehler bei allen denen, die sich mit dem Phantom einer „reinen Erkenntnistheorie“ abmühen.

Schon Fries hat diese im Begriff des Transcendentalen enthaltene Vermengung psychologischer und philosophischer Principien, die er das Vorurteil des Transcendentalen nannte, als den Grundfehler des gesamten Nachkantischen Dogmatismus aufgewiesen und diesen Fehler durch Aufklärung des Unterschiedes von Beweis und Deduktion verbessert.

26. Aus jener Unterscheidung von Inhalt und Gegenstand der Kritik ergibt sich von selbst das Verhältnis der Psychologie zur Metaphysik. So gewiß es schon im Begriff der Metaphysik liegt, daß sie keine empirische Wissenschaft ist, so gewiß daher die Metaphysik nicht psychologisch ist, so gewiß folgt andererseits aus dem Begriff der Kritik, daß diese nicht metaphysisch ist. Denn die Kritik soll als Propädeutik, als Untersuchung des Grundes der Möglichkeit der Metaphysik, dieser vorhergehen. Die Vernunftkritik für metaphysisch zu erklären, ist also eine *contradictio in adjecto*. Was aber Fischer und so viele andere immer wieder an diesem so einfachen und klaren Verhältnis irremacht, das ist nichts anderes als die Verwechslung der Deduktion

mit dem Beweise. Apodiktische Schlußsätze können nämlich allerdings nicht aus empirischen Prämissen abgeleitet werden. Mithin würde die Kritik, wenn sie Beweis wäre, nicht empirischer, also auch nicht psychologischer Natur sein können, weil sonst die Metaphysik selbst ihre Apriorität und Apodikticität einbüßen würde, die doch ohne Widerspruch nicht von ihr verneint werden kann. Und so erscheint von diesem Vorurteil aus die große Leistung der Friesschen Deduktionen nichts als ein Rückfall in Lockes Empirismus. Indem aber dieses Vorurteil zu der Konsequenz führt, die Kritik müsse metaphysisch sein, verliert es vielmehr selbst den Grundgedanken der Vernunftkritik, hebt es eo ipso den Begriff des Kriticismus auf und führt unmittelbar zum Dogmatismus zurück.

27. Dieses selbe Vorurteil macht es der sogenannten Neukantischen Schule unmöglich, auf den reinen Kriticismus zurückzukommen. „Wenn man die transcendente Deduktion als eine der Psychologie ‚angehörige‘ Untersuchung bezeichnen dürfte, so wäre die Disciplin der Metaphysik überhaupt in die der Psychologie aufgelöst“ heißt es da¹. Doch wohl nur für den, der die transcendente Deduktion für einen Beweis ansieht, was ihrem Begriff als der Begründung von Grundsätzen widerspricht. Und so ist es auch heute noch das Vorurteil des Transcendentalen, das dem richtigen Verständnis und einer gesunden Fortbildung der kritischen Philosophie im Wege steht.

In der Tat lesen wir ebenda: „Wenn transcendental die Untersuchung der Erkenntnisart genannt wird, sofern die letztere

¹ H. Cohen. Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. S. 294.

a priori möglich sein soll, so wird damit das a priori selbst als nur dadurch möglich bezeichnet, daß es in einer transcendentalen Erkenntnis erkannt wird. Und so verhält es sich wirklich¹.“ — Hier finden wir aufs bestimmteste die Verwechslung der psychologischen Gründe der Kritik mit den logischen Gründen des Systems ausgesprochen. Die transcendentale Untersuchung des Grundes der Möglichkeit von Erkenntnissen a priori soll selbst der Grund ihrer Möglichkeit sein. Gewiß, dann dürfte die transcendentale Untersuchung nicht als eine der Psychologie angehörige Untersuchung bezeichnet werden; denn durch welche Mittel der Logik könnte es gelingen, aus empirischen Gründen Erkenntnisse a priori herzuleiten. Darf aber die transcendentale Untersuchung nicht empirisch sein, so muß sie Erkenntnis a priori sein. Wie kann sie aber Erkenntnis a priori sein, wenn sie die Erkenntnis a priori erst möglich machen soll?

Sowie einmal diese Forderung einer transcendentalen Erkenntnis gestellt ist, die die Erkenntnis a priori erst möglich machen soll, muß man auf die Idee einer Wissenschaft kommen, die logisch noch über den Grundsätzen steht und diese erst aus einem „obersten Grundsatz“ ableitet. Eine Wissenschaft, die freilich nicht empirische Psychologie sein dürfte, wenn man nicht die Philosophie doch wieder aus Erfahrung entspringen lassen will. So finden wir uns hier nur wieder auf das hoffnungslose Unternehmen angewiesen, aus bloßer Logik Metaphysik zu machen. D. h. wir sind damit schon bei der Idee der Fichteschen Wissenschaftslehre. Das haben denn auch andere besser bemerkt als Cohen, und so erleben wir heute auf den vor kurzem noch so lebhaften Ruf „Zurück zu Kant“ den neuen „Vorwärts

¹ a. a. O. S. 134.

zu Fichte“. Das ist denn wenigstens konsequent, und je eher wir in diesem altgewohnten Schlendrian wieder bei Hegel ankommen, desto eher wird sich dies falsche Philosophem auch wieder selbst zerstören. Allerdings liegt dies Mißverständnis des Transcendentalen, das Verhängnis der Nachkantischen Philosophie, im Keime schon bei Kant selbst. Aus diesem Mißverständnis, an das man sich klammerte und das bei Kant ohne bedeutende Folgen im Hintergrunde seiner Untersuchungen stehen geblieben war, suchte man die Konsequenzen zu ziehen und zum System zu entwickeln. Bei Kant schon liegt daher auch der tiefste Grund, weshalb jeder, der versucht, ihn weiterzubilden, wenn er sich nicht erst diesen Fehler verbessert, unvermeidlich wieder den alten Irrweg gehen muß, weshalb aller Neukantianismus, der dies Vorurteil nicht im Princip aufgibt, nur einer groben Inkonsequenz seine ephemere Existenz verdankt. Deshalb werden wir mit aller Rückkehr zu Kant nie weiter kommen, uns vielmehr immer nur im Kreise drehen; Kriticismus bleibt ein bloßes Wort, und die von der Kantischen Kritik verheißene Philosophie als evidente Wissenschaft wird ein Traum bleiben, ehe wir uns nicht von diesem Vorurteil frei machen.

V.

Über das konstitutive Princip der Metaphysik.

Das verallgemeinerte Humesche Problem und seine kritische Auflösung.

28. Wissenschaft unterscheidet sich von dem bloßen Wissen durch die logische Form der systematischen Einheit in der Anordnung und Begründung der das Wissen enthaltenden Urteile. Jede Wissenschaft hat daher unter logischem Gesichtspunkt eine

von dem in ihr enthaltenen Wissen verschiedene, ihr eigentümliche systematische Form. Die Regel der Hervorbringung dieser logischen Form einer Wissenschaft nenne ich das methodische Princip derselben. Soll also aus dem rohen und ungeordneten Stoff des zerstreut in unserer Erkenntnis liegenden Wissens Wissenschaft werden, so kommt es auf die Erfindung des richtigen methodischen Princip der Wissenschaft an. Die Methode einer Wissenschaft wird nun offenbar durch die Erkenntnisquelle des in ihren Urteilen enthaltenen Wissens bedingt. Diese Erkenntnisquelle des in den Urteilen einer Wissenschaft enthaltenen Wissens nenne ich das konstitutive Princip dieser Wissenschaft. Folglich hängt die Möglichkeit, ein Wissensgebiet in die sichere Bahn einer Wissenschaft zu bringen, von der richtigen Einsicht in das konstitutive Princip dieser Wissenschaft ab.

So verdankt die Mathematik die mit Recht berühmte Strenge ihrer wissenschaftlichen Ausbildung der frühen Einsicht in die Konstruierbarkeit ihrer Begriffe in der reinen Anschauung; denn die Natur gerade nur dieses konstitutiven Princip ermöglicht die strenge Anwendung der dogmatischen Methode des progressiven Beweises. So beruht das glückliche Gelingen der wissenschaftlichen Ausbildung der neueren Naturforschung auf der Einsicht, daß sie ihr konstitutives Princip in der Beobachtung zu suchen habe. Diese Einsicht ermöglichte die Einführung der induktiven Methode des regressiven Beweises. — So hat andererseits das bisher so unglückliche Schicksal der Metaphysik seinen Grund allein darin, daß man sich noch nicht über ihr konstitutives Princip hat einigen können, ja, daß man auch noch nicht einmal die Frage nach demselben allgemein ins Auge gefaßt hat¹.

¹ Princip kann überhaupt jede allgemeine Regel heißen, sofern von ihr die Entwicklung einer Wissenschaft abhängt. Es wird daher ebenso viele Arten

29. Daß es aber in unserer Erkenntnis überhaupt ein eigenes konstitutives Princip der Metaphysik geben müsse, wird durch das

von Principien geben, als es Arten der Abhängigkeit der Entwicklung einer Wissenschaft von allgemeinen Regeln giebt. Demgemäß haben wir vorzüglich drei Arten von Principien zu unterscheiden. Die Entwicklung einer Wissenschaft hängt nämlich einmal von der unmittelbaren Erkenntnis ab, die in den Urteilen dieser Wissenschaft wiederholt wird und die das Kriterium der Gültigkeit der Grundurteile dieser Wissenschaft bildet. Dies giebt den Begriff des konstitutiven Principes der Wissenschaft. Andererseits hängt die Entwicklung einer Wissenschaft von der allgemeinen Regel ab, der gemäß ihre systematische Ausbildung stattfindet. Dies giebt den Begriff des methodischen Principes der Wissenschaft. Drittens hängt die Entwicklung einer Wissenschaft von den allgemeinen Grundsätzen ab, aus denen sich durch logische Folgerungen ihr System entwickelt. Diese allgemeinen Grundsätze einer Wissenschaft können daher auch mit Recht ihr Princip heißen. Und zwar kann man dies Princip, zum Unterschied von dem konstitutiven und dem methodischen Princip, das logische Princip der Wissenschaft nennen; wobei jedoch zu beachten ist, daß das Beiwort „logisch“ hier nur das Verhältnis der Abhängigkeit der Entwicklung der Wissenschaft von dem Princip bezeichnen soll und nicht die Erkenntnisart, der das Princip selbst angehört.

Von dieser Einteilung ist daher die Unterscheidung der Principien nach der Erkenntnisart, der sie angehören, sorgfältig zu trennen. Unter diesem letzteren Gesichtspunkt können nur die Grundsätze der Logik logische Principien heißen; während nach der ersten Wortbestimmung die Grundsätze der Metaphysik, Mathematik und Logik die logischen Principien eben dieser Wissenschaften bilden. Der gewöhnliche Sprachgebrauch folgt meist der Bezeichnung nach der Erkenntnisart, und demgemäß haben wir oben nach der richtigen Begründung der „metaphysischen Principien“ gefragt und dementsprechend „psychologische und metaphysische Principien“ unterschieden.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, bemerke ich ferner, daß in der Kantischen Schule der Ausdruck „konstitutives Princip“ nicht selten noch in einem anderen, von der hier gegebenen Definition abweichenden Sinne Anwendung findet. Nach der in der Kritik der reinen Vernunft (die das Verhältnis der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft zu der mittelbaren Erkenntnis der Reflexion noch nicht in den Kreis ihrer Untersuchungen zieht) gemachten Unterscheidung zwischen konstitutiven und regulativen Principien versteht man unter konstitutiven Principien solche allgemeinen Gesetze, welche unmittelbar eine theoretische Entwicklung nach progressiver Methode zulassen, während man als regulative Principien

unleugbare Faktum metaphysischer Urteile bewiesen¹. Dies Princip muß sich daher auch nach den eigentümlichen Beschaffenheiten der aus ihm entspringenden Urteile bestimmen lassen. Und aus dem Charakter des so bestimmten konstitutiven Principes muß sich endlich das gesuchte methodische Princip der Metaphysik ermitteln lassen.

diejenigen bezeichnet, die, als leitende Maximen der Induktion, allererst die Erforschung der ersteren ermöglichen. So wurden Robert Mayer und Helmholtz durch das Princip der Erhaltung der Energie auf die Entdeckung des mechanischen Äquivalents der Wärme und damit auf das erste Grundgesetz der Thermodynamik geleitet. Die thermodynamischen Grundgesetze selbst aber liegen der mechanischen Wärmetheorie als konstitutive Principien oder, nach dem Ausdruck der Physiker, als Hauptsätze zu Grunde.

¹ Das Wort Metaphysik ist zwar etwas aus der Mode gekommen durch die Behauptung, es gäbe gar keine Metaphysik. Allein diese Behauptung beruht auf bloßem Wortstreit und trifft garnicht die von uns acceptierte wissenschaftliche Bedeutung, die Kant dem Worte gegeben hat. Vielmehr beruht in diesem Sinne des Wortes selbst alle Erfahrungswissenschaft auf metaphysischen Voraussetzungen; ja, jedes Erfahrungsurteil bedarf, nach Kants klarer und unwidersprechlicher Nachweisung, außer der logischen Möglichkeit des Begriffs und außer der anschaulichen Bestimmung seines Gegenstandes einer nur denkbaren Form seiner synthetischen Einheit. Demgemäß giebt es also entweder überhaupt keine Wissenschaft, oder auch Metaphysik.

Wenn z. B. Ostwald (Annalen der Naturphilosophie Bd. I 1902 S. 51f. u. S. 61) gegen Kants Lehre von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft behauptet: „Für den heutigen Naturforscher giebt es keine Erkenntnis a priori und daher auch kein apodiktisches Wissen . . . Man darf nur eine Wahrscheinlichkeit von $\frac{1}{\infty} = 0$ dafür annehmen, daß irgend eine ins Unbegrenzte erstreckte oder absolute Behauptung die Wahrheit trifft,“ so hebt dieser empiristische Satz, da er selbst eine apodiktische Behauptung ausspricht, sich selbst auf; die Wahrscheinlichkeit, daß er die Wahrheit trifft, ist $\frac{1}{\infty} = 0$. Schränkt man ihn aber, um diesem Widerspruch zu entgehen, ein, in dem Sinne, daß jeder andere apodiktische Satz als dieser eine mit der Wahrscheinlichkeit 0 die Wahrheit trifft, so ist der Empirismus bereits durchbrochen, denn es giebt alsdann wenigstens einen apodiktischen Satz.

In der Tat ist dies der Weg, den wir in unseren obigen Untersuchungen eingeschlagen und bis zum Ziele verfolgt haben. Gleich anfangs (§ 2) hatte sich uns herausgestellt, daß das Schwankende und Unsichere der Metaphysik nicht den Besitz des in ihr enthaltenen Wissens betreffe, sondern allein die Aufgabe, dies in den verschiedenen Erkenntnisgebieten zerstreut liegende Wissen zu isolieren und auf seine wissenschaftliche Form zu bringen. Um die Methode zur Auflösung dieser Aufgabe ausfindig zu machen, machten wir uns an eine Untersuchung des konstitutiven Principes der metaphysischen Urteile. Wir fanden es in der unmittelbaren Erkenntnis der reinen Vernunft. Aus der Eigentümlichkeit derselben ergab sich uns schließlich in der Lehre von der Deduktion das richtige methodische Princip der Metaphysik. Da nämlich die unmittelbare Erkenntnis der reinen Vernunft, als nicht-anschauliche Erkenntnis, sich nicht unmittelbar mit den aus ihr entspringenden Urteilen vergleichen läßt, so mußten wir einen Weg ermitteln, auf dem sich diese Vergleichung mittelbar bewerkstelligen läßt. Dies zeigte sich als nur dadurch möglich, daß wir die unmittelbare Erkenntnis der reinen Vernunft selbst erst, ihrem Tatbestande nach, einer wissenschaftlichen Untersuchung unterwerfen, um durch Aufweisung des in ihr enthaltenen Grundes der fraglichen Urteile diese zu deducieren. Da wir nun den Tatbestand von Erkenntnissen nur durch innere Erfahrung erkennen, so erwies sich uns die Deduktion als eine Aufgabe der Psychologie. Demgemäß ergab sich als methodisches Princip der Metaphysik die Aufgabe der Deduktion ihrer Urteile durch die aus einer Theorie der Vernunft geführte Nachweisung ihres Ursprungs in der unmittelbaren Erkenntnis der reinen Vernunft.

Man sieht ohne weiteres, daß der Nerv unserer methodolo-

gischen Nachweisungen in unserer Bestimmung des konstitutiven Princip der Metaphysik liegt. So einfach und einleuchtend nun auch diese Bestimmung erscheinen mag, sobald man einmal den Gesichtspunkt der richtigen Stellung der Frage nach diesem Princip gewonnen hat, so mannigfachen Mißdeutungen und Verwechslungen ist doch, wie die Geschichte der Philosophie lehrt, dies Princip ausgesetzt. Alle methodologischen Fehler im Gebiete der Metaphysik und infolgedessen das Fehlschlagen aller bisherigen Versuche, die Metaphysik zum Range einer Wissenschaft zu erheben, lassen sich auf das Verkennen ihres konstitutiven Princip zurückführen. Es wird daher gut sein, die zuletzt behandelte methodologische Streitfrage, in der wir es bisher nur mit den Folgen dieses Verkennens zu tun gehabt haben, bis auf ihre Quelle zurückzuverfolgen und die Abhängigkeit der möglichen Arten ihrer Beantwortung von der richtigen oder unrichtigen Bestimmung des konstitutiven Princip der Metaphysik ins Auge zu fassen.

30. Wir haben bisher das Vorurteil des logischen Dogmatismus von der Allgenugsamkeit des Beweisverfahrens vornehmlich dadurch bekämpft, daß wir auf den Widerspruch hinwiesen, den es einschließt. Dieser Widerspruch liegt aber eigentlich so offen am Tage, daß sich die Frage erhebt, welches Motiv so tief wurzeln könne, daß es, ungeachtet des offenbaren Widerspruchs, auf den es führt, seine unbeschränkte Herrschaft behauptet. Wir müssen daher noch weiter gehen, und den Grund jenes Vorurteils aufsuchen, um es an der Wurzel bekämpfen zu können.

Dieser Grund liegt nun in nichts anderem als in jener aus einem Zeitalter geringer wissenschaftlicher Ausbildung kritiklos vererbten und zum Dogma erstarrten Irrlehre, alle unmittelbare

Erkenntnis sei Anschauung, alles Nicht-Anschauliche in unserer Erkenntnis gehöre der mittelbaren Erkenntnis der Reflexion an.

Ist nämlich alle unmittelbare Erkenntnis anschaulich, so muß offenbar die metaphysische Erkenntnis, da sie nicht anschaulich ist, ihren Grund in der Reflexion haben, d. h. sie beruht auf dem Beweise.

31. Anschauung ist diejenige Erkenntnis, deren wir uns unmittelbar (nämlich ohne Vermittlung von Begriffen, d. h. unabhängig von der Reflexion) bewußt werden. Da erscheint es nun freilich leicht paradox, von einer nicht-anschaulichen und doch unmittelbaren Erkenntnis zu sprechen. Allein, die Unmittelbarkeit, die den Begriff der Anschauung ausmacht, ist nicht die der Erkenntnis, sondern des Bewußtseins um die Erkenntnis. Die scheinbare Paradoxie des Begriffs einer nicht-anschaulichen unmittelbaren Erkenntnis verschwindet daher, sobald man den Unterschied des unmittelbaren Bewußtseins von der unmittelbaren Erkenntnis beachtet. Was hier meist irreführt, ist dies: Die anschauliche Erkenntnis steht offenbar früher vor dem Bewußtsein als diejenige, die ihm nur durch Reflexion angehört. Aus dieser zeitlichen Priorität der anschaulichen vor der gedachten Erkenntnis folgt aber nicht, daß die Anschauung der alleinige Grund der Möglichkeit der gedachten Erkenntnis sei. Denn die Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis ist von der genetischen Frage nach der zeitlichen Ausbildung des Bewußtseins streng zu scheiden. Die Bedeutung des Unterschiedes dieser beiden Fragestellungen ist bis auf den heutigen Tag von psychologischer Seite auf das Härteste verkannt worden. Die Vernachlässigung dieses elementaren Unterschiedes ist fast noch der einzige Fehler, der dem allgemeinen Verständnis der psychologischen Grundlagen der

Kritik im Wege steht und um dessen willen das konstitutive Princip der Metaphysik und selbst der Logik noch so streitend beurteilt wird.

Die Erörterung dieser Angelegenheit gehört zwar selbst durchaus in die Psychologie, aber wir können sie doch — bei dem heutigen Stande dieser Wissenschaft — für unseren logischen Zweck nicht umgehen. Wie, bei aller sonstigen Uneinigkeit und Vielgestaltigkeit in der neuesten Entwicklung der Logik, doch insofern Einigkeit herrscht, als man keine andere Begründung der Urteile kennt als die Demonstration und den Beweis, so erscheint es geradezu als eine ausgemachte psychologische Tatsache, daß wir keine andere unmittelbare Erkenntnis besitzen als die Anschauung. Und so gilt es bei fast allen neueren Bearbeitern der psychologischen Disciplinen geradezu als ein Axiom, es sei die Aufgabe der Psychologie, allein aus dem Sinn und aus der Association unsere gesamte Erkenntnis zu erklären. Was nicht in den Rahmen der genetischen Betrachtungsweise gehört, das pflegt man als überhaupt nicht dem Bereiche der Psychologie angehörig zu betrachten und in eine andere, angeblich nicht psychologische Disciplin, in die sogenannte Erkenntnistheorie, zu verweisen. Natürlich, daß man sich von einer solchen Bearbeitung der Psychologie keine Aufklärungen für die Philosophie verspricht. Und ebenso natürlich, daß, wer sich dennoch dieser Hoffnung hingiebt, schließlich nur an der Möglichkeit aller philosophischen Erkenntnis irre werden muß.

32. Dem gegenüber wird es unsere Aufgabe, zu zeigen, daß, wofern überhaupt die Psychologie den Tatsachen der inneren Erfahrung gerecht werden und nicht ihnen aus dem Wege gehen will, die Frage nach dem Grunde der Möglichkeit metaphysischer

Urteile, d. h. eben jene Frage nach einem eigenen, weder anschaulichen noch logischen Ursprung des Metaphysischen in unserer Erkenntnis, zu einem unvermeidlichen psychologischen Problem wird, und daß nur durch eine gründliche empirisch-psychologische Bearbeitung dieses Problems die immer wiederkehrenden Irrtümer vermieden werden können, die bisher eine einhellige und planvolle wissenschaftliche Arbeit im Gebiete der Metaphysik unmöglich gemacht haben.

Wir behaupten somit, daß ohne die Anerkennung des Faktums einer nicht-anschaulichen unmittelbaren Erkenntnis nicht allein eine psychologische Erklärung der Tatsachen des Erkennens in alle Wege unmöglich bleiben muß, sondern auch eine Einigung in metaphysischen Fragen sich nimmermehr erhoffen läßt. Ja, wir behaupten, daß, so wenig wir sonst auf einen dauernden Bestand unserer Bemühungen um die Ausbildung der Metaphysik hoffen dürfen, die allgemeine Anerkennung jener psychologischen Entdeckung allein hinlänglich sein wird, die philosophische Anarchie zu brechen und den Zwist der Schulen für alle Zeit zu schlichten.

Es läßt sich ohne Mühe zeigen, daß fast jeder selbständige spekulative Kopf in der Geschichte der Philosophie dieser Entdeckung mit größerer oder geringerer Deutlichkeit auf der Spur war, sich aber durch das seine Zeit beherrschende dogmatische Vorurteil hindern ließ, dieser Entdeckung nachzugehen. Platons göttliche Anschauung der Ideen, der *νοῦς* des Aristoteles, bei den Neueren Jacobis „Offenbarung“, Kants „transcendentale Apperception“, Reinholds „unmittelbares Bewußtsein“, Fichtes „reines Ich“, Schellings „intellektuelle Anschauung“ und so fort bis auf Windelbands „Normalbewußtsein“ und Rickerts „Sollen als transcendentes Minimum“, das alles sind nur mehr oder weniger unbe-

holfene Versuche, von der bloßen Reflexion zur unmittelbaren Erkenntnis der reinen Vernunft herüberzukommen.

33. So allgemein also auch bisher diese unmittelbare Erkenntnis verkannt worden ist, so bildet doch ihre Aufklärung das Hauptziel und das Ende aller Bemühungen in der Geschichte der Philosophie. Eine einfache Überlegung wird uns hierüber orientieren.

In einer Auffassung, die die unmittelbare Erkenntnis der reinen Vernunft nicht kennt, die aus der Anschauung und der Reflexion allein alle Erkenntnis hervorfleßen lassen will, ist kein Raum für andere Erkenntnis als die Anschauung und solche, die sich durch die Methoden der Reflexion, d. h. durch die logischen Formen der Definition und des Beweises aus der Anschauung herleiten läßt. Eine solche Auffassung kann also zwar der reinen Mathematik und Empirie gerecht werden, nicht aber dem Metaphysischen in unserer Erkenntnis. Daher der immer wiederkehrende Streit in allen Gebieten, an die Metaphysik ein Anrecht hat: der Streit über die Principien der theoretischen Physik, über die Grundlagen der Ethik und Politik und über die Begründung der Religionslehre. Daher ist — neben der hohen Ausbildung unserer mathematischen und empirischen Wissenschaften — die Metaphysik bis heute der Tummelplatz der Hypothesen geblieben. Und so ist jenes Vorurteil der alleinige Grund alles Dogmatismus und eben damit auch alles Skepticismus in der Philosophie. Denn, wo man eine Begründung metaphysischer Wahrheiten versuchte, da folgte man der dogmatischen Methode des Beweises. Die Einsicht aber, daß, wo keine andere unmittelbare Erkenntnis zu Grunde liegt als die Anschauung, man auch durch kein Beweisverfahren zu Erkenntnissen gelangen könne, die die

Anschauung übersteigen, daß, mit andern Worten, bei der Leerheit und Mittelbarkeit der Reflexion, aus bloßer Logik keine Metaphysik zu schaffen sei, — diese Einsicht in die nur analytische Natur der Reflexion mußte notwendig zur Leugnung der Möglichkeit aller metaphysischen Erkenntnis und damit zum Empirismus führen. Wer aber dennoch, ohne sich den Methoden der Reflexion anzuvertrauen, eine metaphysische Erkenntnis behaupten wollte, der mußte bei der mystischen Fiktion einer nicht-sinnlichen, einer intellektuellen Anschauung seine Zuflucht suchen.

So führt jenes Vorurteil unausbleiblich auf den die ganze Geschichte der Philosophie beherrschenden Streit der Platoniker und Aristoteliker¹.

¹ Kant wirft einmal die Frage auf: „Ob sich ein Schema zu der Geschichte der Philosophie a priori entwerfen lasse, mit welchem die Epochen der Meinungen der Philosophen aus den vorhandenen Nachrichten so zusammentreffen, als ob sie dieses Schema selbst vor Augen gehabt und danach in der Kenntnis derselben fortgeschritten wären.“ Und er antwortet: „Ja; wenn nämlich die Idee einer Metaphysik der menschlichen Vernunft unvermeidlich aufstößt und diese ein Bedürfnis fühlt, sie zu entwickeln; diese Wissenschaft aber ganz in der Seele, obgleich embryonisch vorgezeichnet liegt . . . Die Geschichte der Philosophie ist nicht die Geschichte der Meinungen, die zufällig hier oder da aufsteigen, sondern der sich aus Begriffen entwickelnden Vernunft . . . Eine philosophische Geschichte der Philosophie ist selber nicht historisch oder empirisch, sondern rational, d. i. a priori möglich. Denn, ob sie gleich Fakta der Vernunft aufstellt, so entlehnt sie solche nicht von der Geschichtserzählung, sondern sie zieht sie aus der Natur der menschlichen Vernunft als philosophische Archäologie.“ (Lose Blätter. Heft II. S. 286, 278.)

Unsere obigen Erörterungen bewähren sich daran, daß sie uns unmittelbar instand setzen, das Schema dieser „philosophischen Archäologie“ aufzustellen.

Das wissenschaftliche Interesse an der Geschichte der Philosophie richtet sich allein auf den Fortschritt in der Entwicklung der Methoden, nicht auf die Resultate der einzelnen Forscher, oder doch nur so weit als diese Resultate von der befolgten Methode abhängig sind. Nur für die Methode läßt sich ein Gesetz der Gedankenentwicklung angeben. Dies Gesetz wird durch unser Schema veranschaulicht. Dies Schema ist der Organisation der Vernunft selbst nachgebildet.

34. Der Grundfehler aller bisherigen dogmatischen Logik, das Vorurteil, alle Urteile seien entweder demonstrierbar oder beweisbar, beruht also auf einer Unkenntnis der Tatsachen des Erkennens. Dieses Vorurteil der traditionellen Logik haben wir von den Griechen übernommen. Bei diesen erklärt sich diese Unkenntnis aus der mangelhaften Ausbildung ihrer Naturwissenschaft. Das geistige Leben und die Wissenschaft der Griechen bewegt sich allein in der Welt der Anschauung und des Schönen. Theoretische Naturwissenschaft war ihnen fremd. Die nur ethischen Motive, die den Sokrates zur Anerkennung „ungeschriebener Gesetze“ zwangen, in denen Platon ein von der *πίστις* (Empirie) und *διάνοια* (Mathematik) verschiedenes *ἀνυπόθετον* (Unbeweisbares) erkannte, dessen Grund er in intellektueller (wenn auch bei der Geburt verlorener) Anschauung suchte, — diese nur ethischen Motive waren nicht stark genug, um den wissenschaftlichen Sinn des Aristoteles zu verhindern, mit der mythischen Begründung die Sokratische Entdeckung selbst zu verwerfen.

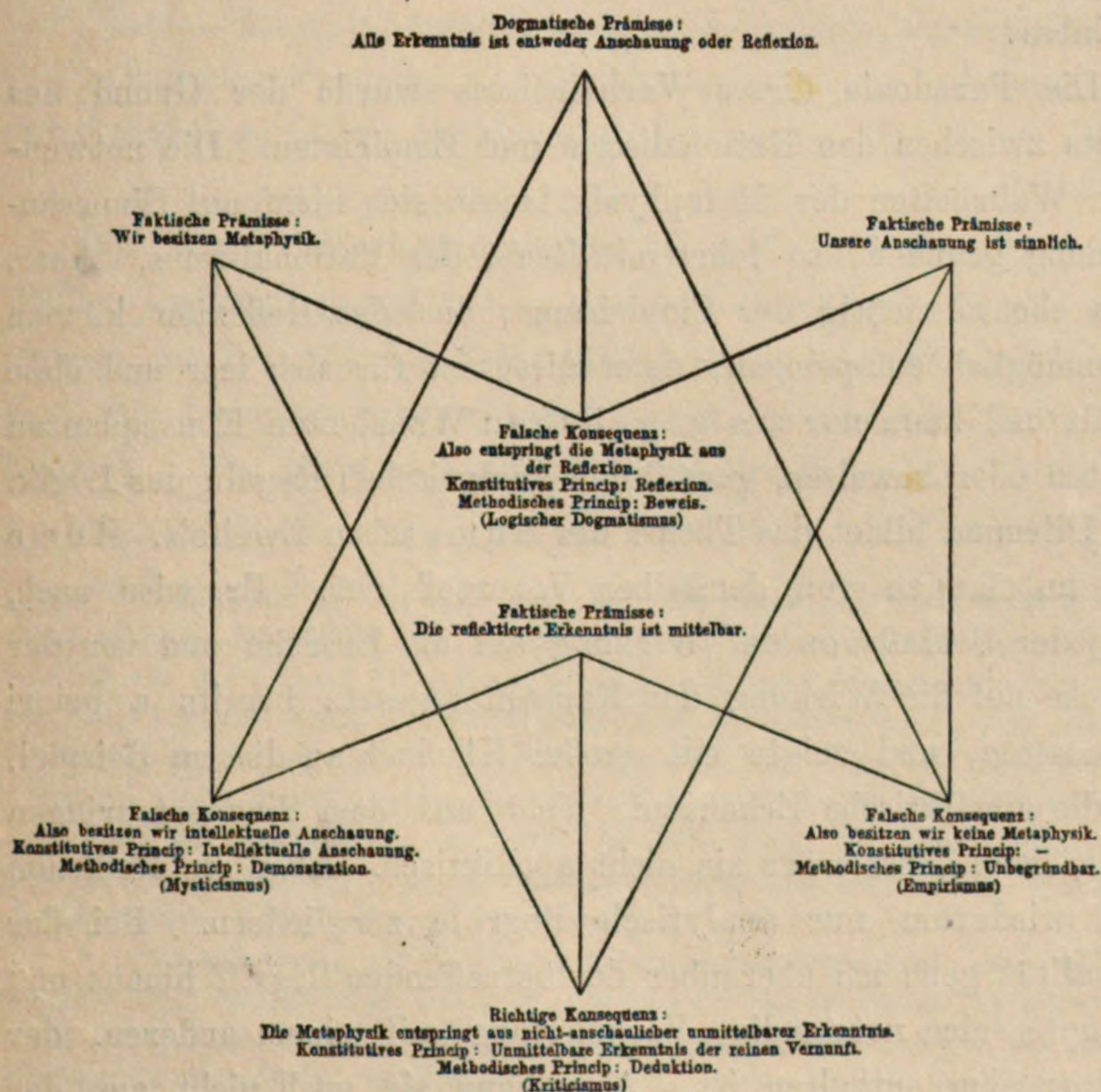
Das Mystische der Platonischen Auffassungsweise einerseits und die Evidenz der Sinnesanschauung andererseits mußte den Aristotelikern das Übergewicht in der Wissenschaft verleihen. Aber bei einer hinlänglichen Ausbildung der theoretischen Natur-

Der psychologische Gesichtspunkt, nach dem es entworfen ist, verbürgt einerseits seine Vollständigkeit rücksichtlich der Mannigfaltigkeit aller möglichen historischen Formen, andererseits die Unabhängigkeit aller Momente seiner Einteilung von historisch gegebenen oder willkürlich erdachten Maßstäben. Es giebt uns daher einen sicheren Leitfaden an die Hand, an dem sich alle methodologisch bedeutsamen Fortschritte und Irrtümer in der Geschichte der philosophischen Wissenschaften nach Principien übersehen und bis auf ihre Quelle in der Vernunft selbst zurückführen lassen.

Gebrauch und Anwendung der Tafel ergeben sich leicht durch eine Vergleichung mit unseren folgenden Ausführungen.

wissenschaften mußte eine nur einigermaßen gründliche Selbstbeobachtung wieder zur Anerkennung der unvermeidlichen Wirklichkeit metaphysischer Voraussetzungen führen und damit die Frage nach dem Grunde ihrer Möglichkeit erneuern.

So zeigt es die Entwicklung der neueren Philosophie.



35. Unter Voraussetzung der fehlerhaften psychologischen Disjunktion: alle Erkenntnis beruhe entweder auf Anschauung oder auf Reflexion, bleibt indessen — in Anbetracht der tatsächlich sinnlichen Natur unserer Anschauung und der tatsächlich analytischen Natur der Reflexion — die Wirklichkeit metaphysischer Urteile ein unauflösliches Paradoxon. Unter jener Voraussetzung ist diese Tatsache unerklärlich, ja unmöglich. Denn, wenn man nicht entweder die sinnliche Natur unserer Anschauung oder die nur analytische Natur der Reflexion leugnen will, so sind jene Voraussetzung und diese Tatsache schlechterdings unvereinbar.

Die Paradoxie dieses Verhältnisses wurde der Grund des Streits zwischen den Rationalisten und Empiristen. Die notwendigen Wahrheiten der Metaphysik lassen sich nicht auf Sinnesanschauung gründen, so lehrt mit Recht der Rationalismus. Aber, lehrt ebenso richtig der Empirismus, aus der Reflexion können sie unmöglich entspringen; denn diese ist für sich leer und ohne Gehalt und kann nur aus gegebenen Wahrheiten Konsequenzen ableiten oder beweisen, gemäß den analytischen Regeln der Logik. Dies Dilemma bildet das Thema des Humeschen Zweifels. Hume ging unbefangen von demselben Vorurteil aus. Er wies nach, daß jeder Schluß von der Wirkung auf die Ursache und von der Ursache auf die Wirkung das Kausalitätsgesetz bereits a priori voraussetze, und zeigte mit großer Klarheit an diesem Beispiel, daß die apodiktische Erkenntnis nicht aus dem Sinn entspringen könne, denn sonst wäre sie nicht apodiktisch. Aber die Reflexion kann wiederum nur analytisch Begriffe zergliedern. Bei der Kausalität gehe ich aber über den betreffenden Begriff hinaus und behaupte seine notwendige Verknüpfung mit einem anderen, der nicht in ihm enthalten ist. Also kann sie auch nicht aus der

Reflexion entspringen. Folglich ist — auf Grund jenes Vorurteils — apodiktische Erkenntnis unmöglich und, sofern die Sinne die einzige Erkenntnisquelle sind, eine Täuschung aus empirischen Gründen.

Humes Zweifel bezog sich also garnicht unmittelbar auf die objektive Gültigkeit der metaphysischen Erkenntnis, sondern zunächst nur auf ihren Ursprung, d. h. auf den subjektiven Grund ihrer Möglichkeit. Es mußte ihre psychologische Möglichkeit begreiflich gemacht werden, ehe man über ihre objektive Gültigkeit füglich verhandeln konnte¹. Beruht also der Humesche Zweifel auf einem nicht nur berechtigten, sondern auch unvermeidlichen psychologischen Problem, so folgt, daß er auch nur auf dem Boden der Psychologie seine Auflösung finden kann.

36. Kant widerlegte nun de facto Humes Resultat, ohne freilich bestimmt genug das zu Grunde liegende Vorurteil anzugreifen, am Beispiel der Mathematik. Die mathematischen Urteile sind, wie Hume sah, apodiktisch, aber, wie er nicht sah, synthetisch. Also giebt es apodiktische Synthesis².

¹ So sagt Kant selbst: „Es war nicht die Frage, ob der Begriff der Ursache richtig, brauchbar und in Ansehung der ganzen Naturerkenntnis unentbehrlich sei, denn dieses hatte Hume niemals in Zweifel gezogen; sondern ob er durch die Vernunft a priori gedacht werde, und, auf solche Weise, eine von aller Erfahrung unabhängige innere Wahrheit habe. Es war ja nur die Rede von dem Ursprunge dieses Begriffs, nicht von der Unentbehrlichkeit desselben im Gebrauche: wäre jener nur ausgemittelt, so würde es sich wegen der Bedingungen seines Gebrauches, und des Umfangs, in welchem er gültig sein kann, schon von selbst gegeben haben.“ (Prolegomena. Einleitung).

² Diese von vielen Philosophen noch heute umstrittene Frage nach der analytischen oder synthetischen Natur der mathematischen Urteile ist — wenn nicht schon durch Kant selbst — auf Grund der kritischen Untersuchungen der neueren Mathematik als erledigt zu betrachten, indem durch diese Untersuchungen für

Die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori wird also durch das Faktum bewiesen. Die Frage kann also nur noch die sein, wie sie möglich sind.

Hume selbst, wenn er der Voraussetzung der Kausalität die Allgemeingültigkeit absprach, indem er ihren Ursprung aus der gewohnheitsmäßigen Erwartung ähnlicher Fälle ableiten wollte, verwickelte sich in Widersprüche mit seiner eigenen klaren Nachweisung, daß die Kausalität Voraussetzung jeder Erklärung sei. Denn indem er sie aus der Gewohnheit erklären will, macht er die Gewohnheit zu ihrer Ursache, setzt also bereits die Gültigkeit des Kausalgesetzes voraus.

Sehen wir aber von diesem Widerspruch ab, so ist diese noch heute in der Psychologie populäre Erklärung auch psychologisch unzulänglich. Denn die Erwartung ähnlicher Fälle beruht nicht allein auf Association, sondern setzt selbst bereits, wenn auch ursprünglich dunkel, zu ihrer Möglichkeit die Vorstellung eines Kausalverhältnisses voraus. Die Association vermag nämlich wohl zu erklären, wie mit dem Eintreten eines Sinnesindrucks die Erinnerung an einen früher darauf eingetretenen Eindruck entsteht, nicht aber die Erwartung, daß dieser Eindruck wiederum tatsächlich eintreten werde. Die Association kann für sich allein stets nur die Verbindung der Vorstellungen von Objekten, niemals aber die Vorstellung von der Verbindung der Objekte erklären.

die Richtigkeit der Kantischen Entdeckung des nicht-logischen Ursprungs der mathematischen Axiome ein endgültiger Beweis erbracht worden ist. Ich verweise hierfür, sowie auch für die Aprioritätsfrage, auf die oben erwähnte Abhandlung von G. Hessenberg.

Eine unparteiische, alle voreiligen Erklärungsversuche aus den Augen setzende Beobachtung der Tatsachen zeigt also die Unrichtigkeit von Humes empiristischem Resultat. Der Grund seines Zweifels aber ist dadurch noch keineswegs gehoben. Vielmehr erhebt sich dieser Zweifel nun nur umso eindringlicher von neuem, in der Frage: Wie kann Metaphysik wirklich sein, wenn weder der Sinn noch die Reflexion einen Grund ihrer Möglichkeit darbietet? In dieser Frage vereinigt sich das Interesse aller auf den Namen einer Wissenschaft Anspruch machenden Metaphysik mit demjenigen echter, von aller Sucht voreiligen Theoretisierens freier, empirischer Psychologie.

37. So richtig nun auch Kant in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft und in den „allgemeinen Fragen“ der Prolegomena das Humesche Problem verallgemeinert und auf seinen klassischen Ausdruck gebracht hat, so verliert er doch in der Ausführung mehr und mehr den psychologischen Gesichtspunkt der Fragestellung aus dem Auge und gleitet allmählich wieder von dem Wege empirisch-psychologischer Kritik in einen logischen Formalismus hinüber. Er zeigte zwar negativ die Unzulänglichkeit der logischen Formen der Reflexion zur Metaphysik, durch den Beweis der Unmöglichkeit eines logischen Kriteriums materialer Wahrheit, blieb aber selbst ganz bei der Reflexion stehen und versuchte sogar selbst wieder einen Beweis der metaphysischen Grundsätze, den er den transcendenten nannte. Sodaß, als man dann nach den Principien dieser transcendenten Beweise fragte, man sich nur wieder auf die Anschauung zurückgewiesen sah. Und so kam es, daß seine Nachfolger sich wieder trennten und in eine Schule des Empirismus und eine Schule der intellektuellen Anschauung teilten.

Kants sogenannte transcendente Beweise der metaphysischen Grundsätze aus dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung sind indessen in Wahrheit gar keine Beweise, sondern nur regressive Aufweisungen. Wir weisen so durch logische Zergliederung der gegebenen Erfahrung die Kategorieen und Grundsätze als Bedingungen ihrer Möglichkeit auf. Gründet sich also die Erfahrung auf die metaphysischen Principien als auf die logischen Bedingungen ihrer Möglichkeit, so wäre es ein Cirkel, diese Principien aus dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung als „oberstem Grundsatz“ beweisen zu wollen. Der Gebrauch und die Anwendung der metaphysischen Principien in der Erfahrung kann uns also wohl dazu dienen, diese Principien als Tatsache in unserer Erkenntnis aufzuweisen, nicht aber, sie als solche allererst möglich zu machen und ihrer Gültigkeit nach zu beweisen.

Kant überschätzt die Selbständigkeit der Reflexion. Es ist logisch und psychologisch gleich unmöglich, daß sich das Denken seine synthetischen Principien selbst erzeugen könnte. So wenig wie seinen Gehalt, kann sich das Urtheil die Regel selbst geben, um diesen Gehalt zur Einheit zu verknüpfen. Die Norm, nach der die Reflexion den Gehalt, den ihr die Sinne liefern, verknüpfen muß, um nicht nur zu denken, sondern zu erkennen, muß ihr von der Vernunft ursprünglich vorgeschrieben sein. Die Reflexion kann uns also nur das wiederholende Bewußtsein um die Einheit und Notwendigkeit unserer Erkenntnis, nicht aber die Erkenntnis der Einheit und Notwendigkeit selbst geben. Diese ursprüngliche, von der mittelbaren Erkenntnis der Reflexion schon vorausgesetzte Erkenntnis der Vernunft ist aber keine Anschauung; denn sie kommt uns nur mittelbar, nur durch Reflexion zum Bewußtsein. Es giebt also eine für sich dunkle, nur durch die Reflexion

aufzuklärende unmittelbare Erkenntnis der Vernunft, die der Grund der Apodikticität in unseren Urteilen ist. Sie ist jenes verborgene „X, worauf sich der Verstand stützt“, und das den Grund der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori aus bloßen Begriffen bildet.

Der erste Grund der Wahrheit in unserer Erkenntnis fehlt also bei Kant. Der Grund der Möglichkeit der Erfahrung liegt in den metaphysischen Grundsätzen, und diese sollen ihre Gewähr wieder in der Ermöglichung der Erfahrung finden. Er hat die unmittelbare Erkenntnis der reinen Vernunft nicht finden können und versucht stattdessen, die Reflexion sich selbst ihre Wahrschafftigkeit verbürgen zu lassen durch die analytische Beziehung zwischen der Erfahrung und ihren Grundsätzen. Im Faktum der Erfahrung hatte er den festen Widerhalt gegen den Skeptismus gefunden; durch Beziehung auf die gegebene Erfahrung konnte er dem a priori die Realität wiedergeben, die Hume ihm als Beziehung auf die Dinge genommen hatte. Wie er ebenso die Wahrheit des Glaubens als Bedingung der Realität gebotener Sittlichkeit aufwies, die er ihm als selbständiger Überzeugung absprach. Wie er dagegen ein objektives Princip des Geschmacks nicht finden konnte, in der Reflexion nämlich, in der allein er es suchte. — Diese Darstellung ist aber offenbar nur ein Notbehelf gegen den Empirismus, dessen Forderung, alle Wahrheit, die ihren Gegenstand nicht in der Erfahrung aufzeigen kann, zu beweisen, er noch nicht überwunden hatte. Es ist nur ein vorläufiger Standpunkt, wie er sich aus seiner einerseits polemischen, andererseits durchaus abhängigen Stellung zu Hume erklärt. Er zeigt damit nur, daß die Möglichkeit des Faktums der gegebenen Erfahrung und der gebotenen Sittlichkeit ein System

metaphysischer Grundsätze postuliert, das er zwar auch vollständig aufgewiesen hat, aber ohne sich zu dem eigentlichen Grunde ihrer Möglichkeit hindurchfinden zu können. Angeborene Ideen sollten es nicht sein. Aber was denn sonst? Das hat er nicht tiefer erforscht. Obgleich er auch hierzu einen gewissen Anfang gemacht hat, mit seiner Nachweisung, daß alle analytische Einheit des Bewußtseins bereits irgend eine synthetische voraussetze, in seiner Lehre von der Identität der Apperceptionen. So sehr er sich aber auch bemüht, diese „subjektive Deduktion“ von der „objektiven“ zu unterscheiden, so hat er doch, infolge des Mißverständnisses des Transcendentalen, ihre psychologische Natur verkannt und ihr, aus Furcht in die „physiologische Ableitung“ zu geraten, eine irreführende objektive Wendung gegeben. — So hat er uns mit seiner Arbeit gleichsam nur ein Problem, ein Rätsel in die Geschichte der Philosophie geworfen, dessen Auflösung ihm selbst verborgen geblieben ist.

38. Dieser Mangel mußte sich bald fühlbar machen. Man bemerkte auch, daß man zur Auflösung dieses Rätsels über die für sich haltlose Reflexion hinausgehen und nach einem von ihrer Mittelbarkeit unabhängigen Grunde der Apodikticität suchen müsse. Bei dem zu Grunde liegenden Vorurteil, alle unmittelbare Erkenntnis sei Anschauung, mußte sich aber diese an sich richtige Forderung zu der fehlerhaften Aufgabe gestalten: man müsse die Reflexion, als zur Philosophie untauglich, aufgeben, um durch Anschauung, die dann freilich nicht sinnlich sein durfte, zur Philosophie zu gelangen. Da wir indessen eine solche intellektuelle Anschauung nicht besitzen, so mußte man sich insgeheim zu diesem Unternehmen doch der logischen Formen der Reflexion bedienen; man nahm diese Formen nur für mehr als sie sind, und so ge-

sah es, daß man unvermerkt nur wieder in den Fehler zurückfiel, aus den leeren logischen Formen metaphysischen Gehalt erzwingen zu wollen, und dadurch gerade den Fehler, den man vermeiden wollte, auf die Spitze trieb.

Auf der anderen Seite machte sich im Gegensatz zu diesem Rückfall in den Platonismus naturgemäß wieder das von Kant unüberwundene — oder doch nur ad hominem widerlegte — Humesche Vorurteil geltend. Aus der tatsächlich sinnlichen Natur unserer Anschauung und aus der tatsächlichen Leerheit und Mittelbarkeit der Reflexion zog man den Schluß auf die Unmöglichkeit metaphysischer Erkenntnis. So ist es gekommen, daß man in der Psychologie bei dem Humeschen Empirismus stehen geblieben ist und, die Belehrung der Tatsachen verschmähend, an dem fundamentalen dogmatischen Vorurteil festgehalten hat. Man hat diese Hypothese zu einem Axiom umgestellt, und so hat sich das Faktum der metaphysischen Erkenntnis, das zu dem Humeschen Problem herausgefordert hatte, ganz aus dem psychologischen Gesichtskreis verschoben. Indem aber die moderne Psychologie vor diesem Faktum die Augen verschließt, hat sie zugleich die vornehmste Aufgabe, die ihr Begründer ihr stellte, aus den Augen verloren.

So führte die Konsequenz des gemeinsamen Vorurteils zur Erneuerung des Streits der Platoniker und Aristoteliker.

Wo aber die wissenschaftlichen Interessen überwogen, da mußte naturgemäß wieder der Empirismus über den Platonismus die Oberhand gewinnen. Wer daher heute noch das Recht der Philosophie aufrecht erhalten will, der sieht sich wieder auf die bloße Reflexion zurückgedrängt. Das tätige Princip der Reflexion ist aber der Wille. Indem man daher die Willkürlichkeit der

Reflexion mit der Spontaneität des Erkennens selbst verwechselt, wird man darauf geführt, sich auf den Willen als höchstes Princip zu berufen. Die Bestimmungsgründe des Willens aber sind Zwecke. So gelangt man zu dem Versuch, die philosophischen Principien als Mittel zur Erreichung des Zwecks der Wissenschaft oder als „Postulate des Strebens nach vollkommener Erkenntnis“ — teleologisch — zu begründen. Wobei aber immer die Frage unbeantwortbar bleibt, woher die für sich haltlose Reflexion diesen Zweck erhält und woher sie, wenn er ihr selbst gegeben wäre, die Mittel zu seiner Erfüllung hernimmt¹.

39. Darin stimmt also das Resultat, das Hume aus den Voraussetzungen der Aristotelischen Logik zog, daß auf Grund dieser Voraussetzungen metaphysische Urteile unmöglich sind. Anstatt also dieselben mit Kant beweisen zu wollen, schließen wir vielmehr umgekehrt: Ihre Wirklichkeit beweist ihre Möglichkeit. Folglich muß die Voraussetzung der Aristotelischen Logik

¹ Unbeantwortbar —, wenn man nicht den kritischen Weg der Vergleichung von Erkenntnissen unter einander verlassen und sich auf eine Theorie des Verhältnisses der Erkenntnis zum Gegenstande einlassen will. So drängt also auch diese Ansicht über die bloße Reflexion hinaus, aber ihr Vorurteil erlaubt ihr ein Hinausgehen über die Reflexion nur durch ein Hinausgehen über die Erkenntnis überhaupt. Eine Theorie der Möglichkeit der Erkenntnis aber liegt jenseits möglicher Wissenschaft, und so weist denn auch diese Ansicht nur wieder an den Mysticismus zurück. Die Vertreter dieser Teleologik tun daher sehr Unrecht, sich auf Kant zu berufen. Denn sie sind dem obersten Gesetz der Sokratisch-Kantischen Forschungsweise untreu geworden, welches gebietet, das Gesetz der Wahrheit nicht jenseits der Erkenntnis, sondern in der Erkenntnis selbst zu suchen. Es zeugt vielmehr von besserem historischen Verständnis, wenn neuere Schüler dieser Lehre auf Platon und Fichte zurückgehen. Denn der Criticismus hat seinen Ursprung allein bei Sokrates und bei Kant. Platon und Fichte dagegen sind bereits von dem strengen Grundgedanken kritischer Wissenschaft abgewichen.

falsch sein. Es giebt eine unmittelbare Erkenntnis nicht-sinnlicher Natur.

Wenngleich wir aber dies dem Platonismus zugestehen, so müssen wir doch mit den Aristotelikern gegen ihn sagen: Intellektuelle Anschauung besitzen wir aber nicht; wir können die Reflexion nicht entbehren. Die unmittelbare Erkenntnis der reinen Vernunft ist keine Anschauung, sondern sie kommt uns einzig durch **Reflexion** zum Bewußtsein.

So allein gelingt es, den Fehler des Aristoteles zu verbessern, ohne in den des Platon zurückzufallen. Ihr sonst unversöhnlicher Streit erledigt sich, sobald wir ihr gemeinsames Vorurteil fallen lassen, das Vorurteil, daß wir keine andere unmittelbare Erkenntnis besitzen als die Anschauung. Die Entdeckung dieser nicht-anschaulichen unmittelbaren Erkenntnis der reinen Vernunft ist der Leitstern, der allein die Wissenschaft bewahren kann vor den Klippen des Empirismus einerseits und des neoplatonischen Mysticismus andererseits.

Metaphysik als Wissenschaft kann nichts anderes sein als die Aufklärung dieser unmittelbaren Erkenntnis der reinen Vernunft. Kritik der Vernunft ist das Werkzeug zu dieser Aufklärung. Ihr Geschäft ist die Deduktion der Grundsätze, d. h. ihre Begründung durch die Aufweisung des Grundes ihrer Möglichkeit in der unmittelbaren Erkenntnis der reinen Vernunft.

In der dogmatischen Voraussetzung, alle unmittelbare Erkenntnis sei Anschauung, finden wir also zugleich den tiefsten Grund des alle Philosophie zerstörenden Empirismus. Durch alle Beweise kann die Reflexion nie neue Erkenntnis schaffen, sondern nur die gegebene aufklären. Also können wir uns durch sie keine Erkenntnis erwerben, die nicht schon in der unmittelbaren Erkenntnis, von der wir ausgingen, enthalten war. Ist aber diese

unmittelbare Erkenntnis Anschauung, so folgt unwidersprechlich, daß uns metaphysische Erkenntnis unmöglich sein muß.

Die Ohnmacht unserer gesamten Philosophie gegenüber der zerstörenden Macht des Empirismus hat also ihren Grund darin und nur darin, daß ihr eigenes Gebäude zuletzt auch auf jenem fundamentalen Dogma des Empirismus erbaut ist. Dies ist der Grund, weshalb sich der Empirismus allen noch so treffenden Gegenargumenten zum Trotz behauptet. Denn ehe ihm nicht jenes Fundament entzogen ist, hat man ihm nichts entgegenzusetzen als Inkonsequenz. Aller Kampf gegen den Empirismus bleibt daher aussichtslos und aller Erfolg in diesem Kampfe trügerisch, solange man dieses Fundament bestehen läßt. Soll es zu einer ernsthaften Überwindung des Empirismus kommen, so wird man sich entschließen müssen, sein Grunddogma selbst aufzugeben.

40. Wir kommen also zu folgendem Resultat. Unter Voraussetzung des Dogmas, alle Erkenntnis sei entweder Anschauung oder Reflexion, muß unvermeidlich die an sich richtige Maxime der Aufklärung, durch Reflexion zur Metaphysik zu kommen, die fehlerhafte Form des logischen Dogmatismus annehmen, durch die Reflexion die metaphysische Erkenntnis selbst zu erzeugen und demgemäß sie zu beweisen. Als ob sich durch das Vermögen der Aufklärung die aufzuklärende Wahrheit selbst entwickeln ließe. Ein Verfahren, das an der eigenen Inkonsequenz notwendig scheitern und die gesamte metaphysische Gesetzgebung dem Skepticismus preisgeben muß. Das Fehlschlagen dieses Unternehmens führt daher zu der Alternative, entweder (mit dem Empirismus) auf alle metaphysische Wahrheit zu verzichten, oder (mit dem Mysticismus) den wissenschaftlichen Weg der Aufklärung zu verlassen und, unter Verwerfung der Reflexion, als eines zur Metaphysik

untauglichen Mittels, auf dem Wege intellektueller Anschauung die Wahrheit zu suchen. So erzeugt das Scheitern des logischen Dogmatismus den Streit des empiristischen Skepticismus und des neoplatonischen Mysticismus.

Auf Grund des — infolge der Unkenntnis des konstitutiven Principes der Metaphysik — noch heute die Logik beherrschenden Vorurteils, die Methode der Begründung der Urteile sei entweder die Demonstration oder der Beweis, ist also Aufklärung undurchführbar und Metaphysik als Wissenschaft bleibt ein konsequenter Weise unauflösliches Problem.

Die Auflösung dieses Problems besteht in der Entdeckung der nicht-anschaulichen unmittelbaren Erkenntnis der reinen Vernunft. Diese Entdeckung und die durch sie erreichte endgültige Auflösung des Humeschen Problems verdanken wir Fries. Durch diese Entdeckung wurde zuerst der Grund und die Möglichkeit der Sokratischen Verbindung des Mißtrauens gegen das eigene Wissen mit dem Vertrauen zur Wahrheit klar und verständlich. Der Besitz der Wahrheit, den der Dogmatiker fordert, gehört der Vernunft, damit jedoch noch nicht dem Bewußtsein, das, wie der Skeptiker einsieht, für sich leer ist. Aber dieses hat die Möglichkeit, sich durch Reflexion der Vernunftserkenntnis zu bemächtigen und sie im Urteil auszusprechen. Diese Entdeckung allein ist im stande, die Philosophie zu einer evidenten Wissenschaft zu erheben und den ewigen Frieden in ihr herbeizuführen. Das ist die Leistung der kritischen Methode, daß sie die Aufklärung vollendet und eben damit zugleich überwindet. Denn sie zeigt, daß die Reflexion zwar nicht die notwendigen Wahrheiten verbürgen könne, zeigt aber zugleich den Weg, wie durch Reflexion die Reflexion zu überwinden sei.

Anhang.

Über das Verhältniß des sogenannten Neukantianismus zu Fries' Neuer Kritik der Vernunft.

Fassen wir, um unsern Standpunkt historisch zu fixieren, die Resultate unserer Untersuchungen zusammen, so hat sich uns als das allein richtige Verfahren zu philosophieren die von Kant entdeckte Kritik der Vernunft herausgestellt. [Die Kritik der Vernunft aber muß, so fanden wir, nach psychologischer Methode bearbeitet werden.] Damit kommen wir auf die Wendung zurück, die Fries dem wissenschaftlichen Philosophieren gegeben hat. Wir kommen zurück, sage ich. Denn mit der Forderung psychologischer Kritik treten wir in schärfsten Gegensatz zu der herrschenden Ansicht, wie sie am nachdrücklichsten gerade von denen vertreten wird, die ihre Lehre an den Namen Kants anknüpfen. Wenn auch heute von einer angesehenen Schule die Rückkehr zu Kant gefordert und versucht wird, so hören wir doch nichts von einer Anknüpfung an Fries. Und doch war es gerade Fries, der schon vor hundert Jahren die Methode der Vernunftkritik wieder aufnahm und mit ihrer Hülfe die Fortbildung der Philosophie unternahm. Wie erklärt es sich da, daß wir bei denen,

die eine Erneuerung des Kantianismus zu erstreben behaupten, keiner wissenschaftlichen Prüfung — weder einer Anerkennung noch Widerlegung, ja meist nicht einmal einer historischen Beachtung des Philosophen begegnen, der zuerst und bis auf den heutigen Tag allein durch Erneuerung des Unternehmens der Vernunftkritik der Kantischen Philosophie eine neue Grundlage geschaffen hat? Offenbar eben daraus, daß sie, wie sich uns gezeigt hat, die psychologische Natur der Kritik verkennen. Den letzten Grund aber dieses Verkennens hatten wir in dem Mißverständnis des Begriffs des Transcendentalen gefunden. Nun hat aber gerade Fries seine Reform der Kritik auf die Prüfung eben dieses Begriffs und auf die Berichtigung des Mißverständlichen in ihm gegründet. Wie kommt es nun, daß die „Neukantianer“ sich nicht von Fries über dieses Mißverständnis haben belehren lassen? Nur daher, daß sie, wie eine Vergleichung ihrer Schriften zeigt, es vorgezogen haben, statt seine Kritik der Vernunft zu studieren, die traditionelle Fabel von Fries' Psychologismus nachzusprechen. In der Tat ist diese Fabel, seit Fischer¹ sie erfunden hat, ganz allgemein treuherzig weiter erzählt worden.

¹ K. Fischer. Die beiden Kantischen Schulen in Jena. Rede zum Antritt des Prorektorats. 1862.

Nur hier nebenbei möchte ich auf eine ebenso wenig bekannte wie für die Geschichte der Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts folgenreiche Tatsache aufmerksam machen. In der eben genannten Schrift findet sich neben der oben beleuchteten groben sachlichen Mißdeutung auch ein schwerwiegender historischer Irrtum. Es heißt nämlich daselbst S. 6: „Ich kehre zurück zu den jenaischen Professoren, die auf dem hiesigen Katheder die Kantische Philosophie entwickelt und fortgebildet haben. Diese Entwicklungsgeschichte umfaßt einen Zeitraum von 56 Jahren, der mit dem Auftreten des älteren Reinhold beginnt und mit dem Tode von Fries endet.“ — Die Reihe der Professoren, die auf dem Katheder von Jena die Kantische Philosophie entwickelt und fortgebildet haben, endet aber keineswegs mit Fries, sondern vielmehr erst mit Ernst

So lesen wir bei einem unserer geachtetsten Forscher im Gebiete der Geschichte der Philosophie: „Der Psychologismus, wie ihn etwa die Fries und Beneke darstellen, oder wie er sich in der völkerpsychologischen Richtung neu entwickelt hat, verdankt die große Überlegenheit, die er den entsprechenden früheren Theorien gegenüber zweifellos besitzt, lediglich dem Anschluß an die kritische Philosophie. Das ist die Größe des Kantianismus, daß er alle seine Gegner veredelt hat.“¹ Dem gelehrten Geschichtsschreiber der Philosophie scheint bei dieser seiner Gegenüberstellung kritischer und genetischer Methode ein kurzer, aber lehrreicher Ausspruch von Fries entfallen zu sein: „Aber das versteht Herr Beneke wieder nicht, weil ihn seine unglückliche genetische Psychologie irre macht. So versteht er Kants Ausdruck ‚Erkenntnis rein a priori‘ gar nicht. Er hält ihn für einen genetischen Begriff . . .“²

Friedrich Apelt, der, bis zu seinem frühzeitigen Tode im Jahre 1859, also noch zu eben der Zeit, in der Fischer dort seine Lehrtätigkeit begann, in Jena die kritische Philosophie lehrte. Die Verdienste dieses Mannes um die Fortbildung der Kantischen Philosophie verschweigt Fischer in seiner Rede. In seiner Geschichte der Philosophie findet sich auch nicht einmal mehr Apelts Name. Nur durch diese, die gebührende Beurteilung von seiten des unparteiischen Geschichtsschreibers noch erwartende Handlungsweise ist es ihm gelungen, das Wirken und die Verdienste des letzten rechtmäßigen Vertreters der Kantischen Schule aus der geschichtlichen Überlieferung zu streichen.

Es ist das Verdienst Ernst Halliers, das von Apelt hinterlassene wissenschaftliche Besitztum gegenüber der allgemeinen Nichtachtung von seiten der zeitgenössischen Philosophen in Schutz genommen und der Nachwelt übermittelt zu haben. (Namentlich: Kulturgeschichte des 19. Jahrhunderts. 12. Abschnitt. Die mathematisch-naturwissenschaftliche Schule. § 2. Ernst Friedrich Apelt und die Theorie der Induktion.) Erst eine Zeit, die den Wert dieses Besitztums zu schätzen wissen wird, wird auch die Verdienste des Mannes zu ehren wissen, dem sie die Erhaltung des ihr überkommenen Erbes verdankt.

¹ Windelband. Präludien. 1884. Kritische oder genetische Methode? S. 248.

² J. F. Fries. Die Geschichte der Philosophie. Bd. 2. 1840. S. 514.

Mit derselben Unkenntnis des Gegenstandes ausgerüstet, unternimmt es Riehl die Friessche Methode anzugreifen¹. So führt er denn seine Streiche überall nur gegen ein Phantom, das außer in seiner Einbildung nie und nirgend existiert hat. Das Folgende dürfte hinlänglich sein, um diese Behauptung zu beweisen.

Riehl sagt (S. 294):

„Ich verstehe unter psychologischem Vorurteil, kein Vorurteil Kants, sondern ein Vorurteil seiner Ausleger und Kritiker; die Behauptung, die kritische Philosophie sei auf Psychologie gegründet, oder die Forderung, sie solle es sein, obschon sich Kant selbst des anthropologischen Charakters seiner kritischen Untersuchungen nicht deutlich bewußt gewesen sei. Die letztere Forderung wird von Fries und seiner Schule erhoben, die erstere Behauptung hat besonders Herbart zu ihrem Vertreter. Vorerst muß gegen Fries erklärt werden, daß eine psychologische Grundlegung der Kritik ganz und 'gar ihrem eigenen Vorhaben widerstreite.“

Vorerst muß Fries gelesen werden, ehe man daran geht, ihn zu widerlegen. Derartig vage und unbestimmte Forderungen hat Fries nicht erhoben. Vielmehr fordert er, daß der Aufstellung des Systems der Philosophie eine Kritik der Vernunft vorhergehe, und beweist, daß diese Kritik eine psychologische Wissenschaft sei. Eine Philosophie, die dieser Forderung genügt, heißt eben darum kritische Philosophie. Die Kritik aber, lehrt er, sei nicht selbst Philosophie, sondern das Philosophieren, um zur Philosophie zu gelangen². Fries hat also allerdings die „psychologische Grundlegung der Kritik“ behauptet; die Be-

¹ A. Riehl. Der philosophische Criticismus. Bd. 1. 1876.

² J. F. Fries. System der Metaphysik. § 27. S. 155.

hauptung aber, daß durch ein solches Verfahren die Philosophie auf Psychologie gegründet werde, ist irreführend und, wie Riehl sie in Anspruch nimmt, falsch.

Riehl erklärt nämlich, daß eine psychologische Grundlegung der Kritik ganz und gar ihrem eigenen Vorhaben widerstreite, und begründet diese Erklärung folgendermaßen:

„Wäre die Kritik auf Psychologie oder Anthropologie gegründet, so würde sie sich auf einen Teil der Erfahrung stützen.“ — Ganz zweifellos würde die Kritik das tun. Warum sollte sie auch wohl nicht? — „Sie würde nicht die Prüfung der Bedeutung und Tragweite der allgemeinen Erfahrungsbegriffe sein können. Sie würde vielmehr die Gültigkeit dieser Begriffe für den Umkreis der persönlichen und überhaupt der psychologischen Empirie voraussetzen.“

Gewiß werden wir die Gültigkeit dieser Begriffe voraussetzen. Dabei begehen wir aber durchaus keinen Cirkel. Denn die Kritik will ja garnicht die Gültigkeit dieser Begriffe beweisen, sondern sie nur als solche aufweisen, nämlich als Begriffe, die wir für alle Erfahrung voraussetzen müssen, die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind. Versteht Herr Riehl unter der „Prüfung der Bedeutung und Tragweite der allgemeinen Erfahrungsbegriffe“ etwas anderes, so ist es seine Schuld, wenn eine solche Prüfung in einen Cirkel gerät. Die Kritik der Vernunft von Kant und Fries hat mit einer derartigen Prüfung keine Gemeinschaft.

„Die innere Erfahrung hat vor der äußeren in Bezug auf die Festigkeit und die Evidenz ihrer Grundlagen Nichts voraus, wohl aber steht sie derselben in Bezug auf die Anwendbarkeit der logischen Erfahrungsgrundsätze bei weitem nach.“

Eben dieser vermeintliche Mangel ist einer der Hauptvorteile, durch die sich die innere Erfahrung als einen Leitfaden der

Spekulation empfiehlt. Denn wir umgehen dadurch den Streit um die philosophischen Principien und setzen an seine Stelle den viel sichereren Weg der Beobachtung.

„Subjektiv notwendig ist die Hallucination so gut wie die Wahrnehmung eines wirklichen Gegenstandes.“ (S. 297.)

Fries' Kritik behandelt aber garnicht die Frage, welche Vorstellungen „subjektiv notwendig“ sind, sondern die Frage, welche Vorstellungen in der reinen Vernunft entspringen.

„Der Begriff der Erfahrung ist der feste Grund, die einzige Voraussetzung der Kantischen Erkenntnistheorie.“ (S. 303.)

Also aus einem einzigen Begriff hätte Kant seine ganze Erkenntnistheorie entwickelt? Derselbe Kant, der nachgewiesen hat, daß aus einem Begriff nur analytische Urteile entspringen und daß aus bloßer Logik keine Wissenschaft möglich ist?

„Die beiden Fragen: wie entstehen Vorstellungen und: sind Vorstellungen gültig, mit dem Objekte übereinstimmend, d. i. enthalten sie gegenständliches Wissen, sind ganz verschiedene Fragen. Die letztere läßt sich durch keine Psychologie jemals entscheiden.“

In der Tat, das sind zwei verschiedene Fragen. Und auch darin hat Riehl Recht, daß sich letztere durch keine Psychologie jemals entscheiden läßt. Aber die Frage, ob unsere Vorstellungen mit dem Gegenstande übereinstimmen, läßt sich ebenso wenig durch irgend eine andere menschliche Wissenschaft entscheiden. Denn es ist uns nicht möglich, aus unserer Erkenntnis hervorzutreten und sie mit dem Gegenstande zu vergleichen; sondern darüber bleibt ein jeder dem Vertrauen zu seiner Vernunft überlassen.¹ Suchen wir indessen nicht diese objektive Wahrheit der Übereinstimmung mit dem Gegenstande, sondern die innere Wahrheit der Übereinstimmung unserer Erkenntnisse

unter einander, so wird uns, was die philosophische Erkenntnis betrifft, die Psychologie sehr gute Dienste leisten, um die mittelbare Erkenntnis der Reflexion mit der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft zu vergleichen und dadurch über die Gültigkeit der ersteren zu entscheiden.

„Die Formel des Problems der Vernunftkritik lautet: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Die Aufgabe, die in dieser Frage ausgedrückt wird, ist eine allgemein philosophische, oder in Kants Sprache eine metaphysische; demnach kann ihre Lösung nur aus Begriffen erfolgen.“ (S. 315.)

Diese Aufgabe ist aber durchaus keine philosophische, sondern eine kritische; wie Riehl selbst sagt, ein Problem der Vernunftkritik. Mit demselben Recht hätte Riehl sie eine mathematische nennen können, da sie sich auf die synthetischen Urteile a priori der Mathematik ebenso bezieht wie auf diejenigen der Philosophie. Am allerwenigsten hat Kant selbst die Torheit begangen, sie „eine metaphysische“ zu nennen. Wie sollte auch die Aufgabe eine metaphysische sein und ihre Lösung aus bloßen Begriffen erfolgen, da sie selbst erst entscheiden soll, ob Metaphysik, d. h. Wissenschaft aus bloßen Begriffen überhaupt möglich ist. Man sollte doch etwas genauer zusehen, ehe man einen Kant solcher Unbesonnenheit verdächtigt.

Auch H. Cohen hat sich durch den oben nachgewiesenen logischen Fehler zu einem Streite gegen den angeblichen „anthropologischen Irrtum“¹ der Vertreter der psychologischen Auffassung der Kritik verleiten lassen. Ehe wir uns aber auf diesen Streit einlassen, können wir Folgendes feststellen.

¹ H. Cohen. Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. 1885. S. 298.

Wir haben bereits oben allgemein gezeigt, daß jeder andere als empirisch-psychologische Versuch einer Begründung der metaphysischen Principien auf das unmögliche Unternehmen hinausläuft, aus bloßer Logik Metaphysik zu machen.¹ Dies können wir an dem von Cohen selbst gegebenen Beispiel einer vermeintlich nicht psychologischen Behandlung des kritischen oder — wie er es mit Vorliebe bezeichnet — transcendentalen Problems demonstrieren. Wir können zeigen, daß die Antworten, die wir hier auf diese Frage erhalten, nur entweder als leere analytische Sätze oder als verkannte psychologische Erklärungen aus innerer Erfahrung aufgefaßt werden können¹.

Wie lautet nämlich der „oberste Grundsatz“, aus dem die Grundsätze „entspringen müssen“ (S. 140)? — „Daß wir Notwendigkeit anerkennen wollen in demjenigen Gebiete unseres Bewußtseins, welches als Wissenschaft, als mathematische Naturwissenschaft ausgezeichnet ist.“ (S. 139.) — Dies ist ein analytischer Satz; oder wäre es nicht der Begriff der mathematischen Naturwissenschaft, die Verknüpfung der Wahrnehmungen nach notwendigen Gesetzen zu sein? Aus diesem analytischen Satz sollen die metaphysischen Grundsätze entspringen und ab-

¹ Schon Stumpf hat auf den tautologischen Charakter der Cohenschen Erklärungen hingewiesen. (Psychologie und Erkenntnistheorie. Abhandl. der phil. hist. Kl. der Kgl. Bayr. Akad. der Wiss. XIX. Bd. S. 465—516.) Andererseits sind die logischen Irrtümer der von Cohen gegen Fries gerichteten Polemik — soweit diese überhaupt auf logischen Fehlern und nicht auf falschem Referat beruht — bereits von Grapengießer für jeden Denkenden zur Genüge nachgewiesen worden. (Die transcendente Deduktion. Zeitschr. für Philosophie und phil. Kritik. 65. Bd. Heft 1 u. 2, 66. Bd. Heft 1.) Da indessen die Ausführungen beider unbeachtet geblieben zu sein scheinen, habe ich hier versucht, von einem anderen, allgemeineren Gesichtspunkte aus, die Nichtigkeit der Cohenschen Argumentationsweise darzulegen.

geleitet werden? Oder sollte es anders gemeint sein, nämlich so: wir wollen Notwendigkeit anerkennen in einem Gebiete unseres Bewußtseins, und dadurch, daß wir sie anerkennen, machen wir es zur mathematischen Naturwissenschaft? Das aber wäre eine psychologische Tatsache, eine Erkenntnis aus innerer Selbstbeobachtung. Wir haben das Bedürfnis, notwendige Gesetze anzunehmen und ihnen gemäß den Gehalt unserer Sinnesanschauung zu verknüpfen; das wäre eine Tatsache, von der wir sehr wohl ausgehen könnten. Aber die obersten Naturgesetze werden nie und nimmer aus einer psychologischen Tatsache entspringen können. Das wäre ja gerade, was Cohen am meisten verabscheut, eine Verquickung der höchsten philosophischen Grundgesetze mit psychologischen Tatsachen. Und doch sehen wir hier deutlich, wie Cohen blindlings dieser Verquickung anheimfällt, so sehr er auch dagegen protestiert. Wie er auch die terminologische Fassung seines „obersten Grundsatzes“ variiert, immer bleibt nur die Wahl, ob man ihn als einen leeren analytischen Satz oder als den verkappten Ausspruch einer psychologischen Selbstbeobachtung auffassen will. So gleich darauf: „Nur das allein kann Leitstern des Gesetzes sein: daß ein Gesetz walten solle in dem Gebiete der Erfahrung“ oder „daß wir Gesetze haben müssen, sofern wir Wissenschaft haben wollen“. (S. 591.) Natürlich ließe sich auch nicht einmal psychologisch irgend etwas daraus herleiten. Denn wenn ich die Gesetze nicht schon in meiner Vernunft besitze, so kann mir kein Wollen dazu verhelfen, sie mir auszudenken. Denn ich schaffe sie nicht durch meinen Willen, sondern mein Bewußtsein findet sie vor, allerdings nur, wenn es willkürlich reflektiert. Aber Willkürlichkeit der Reflexion ist von der Selbsttätigkeit der Vernunft grundverschieden. Man sieht auch hier wieder, wie nahe Cohen bei Fichte steht, ohne es selbst zu bemerken

oder bemerken zu wollen. Und von seinem Standpunkt aus sind seine Einwürfe gegen Fichte in der Tat recht schwach und inkonsequent.

„Woher nehmen ,wir selbst‘ dasjenige, was wir in die Dinge legen müssen, um etwas a priori an ihnen zu erkennen? Wenn jetzt die Antwort lautet: aus dem Bewußtsein, so denken wir das Bewußtsein als den Inbegriff der Mittel und Methoden, die jenes ,Hineinlegen‘ ausmachen.“ (S. 142.) — Diese „Antwort“ giebt uns, in einem anderen W o r t, die Frage rein zurück: Wir nehmen dasjenige, was wir in die Dinge hineinlegen, aus dem Inbegriff der Mittel und Methoden, die das Hineinlegen ausmachen. Indem wir aber diesem Inbegriff, dessen Herkunft erklärt werden sollte, den zweideutigen Namen „Bewußtsein“ geben, täuschen wir den ungründlichen Leser über die nichts besagende Leerheit dieser logischen Formel hinweg.

Nicht stichhaltiger sind die historischen Argumente, die dem Texte der Kantischen Kritik entlehnt werden.

„Der oberste Grundsatz heißt ... vorzugsweise der der ,Einheit der Apperception‘. Und auf daß der Ausdruck nicht psychologisch oder metaphysisch gefaßt werde, so lautet die Fassung: ,Synthetische Einheit der Apperception‘“ (S. 142.) — Also der „systematische Gegensatz zur Materie“ (S. 141) soll nicht psychologisch gefaßt werden? Wenn Herr Cohen uns wenigstens darüber belehren wollte, welcher Gegensatz zwischen psychologisch und synthetisch bestände. Das ganze Raisonnement reiht nur eine willkürliche Behauptung an die andere.

Zum Beweise, daß in der Kantischen Kritik der reinen Vernunft „Sinnlichkeit kein Seelenvermögen“ bedeute, citiert Cohen Kants Satz: „Diese Fähigkeit (Receptivität), ... Vorstellungen zu bekommen, heißt Sinnlichkeit“ und bemerkt dazu: „Es steht

Nichts von Kraft oder Vermögen in dieser Bestimmung.“ (S. 108.) — Aber leider hat Cohen versäumt, uns über den Unterschied von Fähigkeit und Vermögen aufzuklären. Vielmehr gebraucht er selbst (mit Kant) beide Worte als gleichbedeutend. So S. 301: „Solcher ursprünglicher Quellen, Fähigkeiten oder Vermögen der Seele nimmt Kant drei an: Sinn, Einbildungskraft und Apperception.“

„Von wirklichen Dingen, denen eine die Eindrücke derselben aufnehmende Subjektivität begegnete, ist nirgend die Rede.“ (S. 154.) — Auch nicht im folgenden, von Cohen selbst citierten Satze: „Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Sinnlichkeit, sofern wir von demselben afficiert werden, ist Empfindung“? (S. 109.) — „Man hat Kant nicht zu lesen, sondern sich in ihn zu versenken“; so gebietet Herr Cohen seinen Schülern¹. Ich dünkte aber doch, dass derjenige, der andere über Kant zu belehren oder gar ihn selbst weiterzubilden beansprucht, besser täte, ihn zuvor zu lesen.

Nicht anders steht es mit folgender Interpretation: „Von Objekten afficiert werden‘ . . . bedeutet nichts anderes als die Anschauung . . . Auf ‚afficiert zu werden‘ folgt: ‚und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben, d. i. Anschauung zu bekommen.‘“ (S. 165.) — Demnach lehrt also Kant, daß wir durch Anschauung Anschauung bekommen. Dies sind, dem „Genius“ Kant gegenüber, die Früchte jener „vollen Hingabe, ohne die sich kein Geist begreifen läßt, dem man nicht gleicht.“ (S. IX.)

¹ H. Cohen. Rede bei der Gedenkfeier der Universität Marburg zur hundertsten Wiederkehr des Todestages von Immanuel Kant. Marburger akademische Reden. 1904. Nr. 10. S. 30.

Wenden wir uns nun zu dem Angriff Cohens gegen den „anthropologischen Irrtum“ (S. 298) der Vertreter der psychologischen Kritik. Es „scheint“ ihm „zweckdienlich“ (S. 373), die Ansichten von Fries und Apelt zu „würdigen“, und zwar in folgender Weise.

„Die metaphysische Deduktion, wenn man sie nicht als Vorbereitung der transcendentalen einhält, läßt in der Tat der Vermutung und der Ansicht Raum, daß sie die psychologische Erklärung nicht nur, was ihre Aufgabe ist, einschränke, sondern daß sie dieselbe vielmehr fortführe und erfülle. Wenn sie die formalen Bedingungen der Erfahrung als die Formen des Bewußtseins nachweist, so liegt es freilich sehr nahe, hierbei an die des menschlichen, persönlichen zu denken, und nicht ausschließlich an die des wissenschaftlichen.“ (S. 374.) — Ohne mich hier auf einen Streit über die Mythologie vom unmenschlichen und unpersonalen Bewußtsein einlassen zu wollen, frage ich vielmehr nur: Wo wäre es Fries eingefallen, daß die metaphysische Deduktion es mit einer „Erklärung“ zu tun habe? Das Phantom der Gefahr, die Cohen wittert, existiert überhaupt garnicht.

„Wenn man das ‚bewirkt werden‘ . . . anthropologisch versteht, so ist schon die Frage nach dem Bewirken dieser Analogie zwischen logischen und metaphysischen Formen unstatthaft und unverständlich.“

Die Behauptung der Unstatthaftigkeit dieser Frage hätte Cohen begründen sollen. Der Umstand, daß die Frage ihm unverständlich ist, braucht seinen Grund nicht in der Frage zu haben. Uns ist sie nicht nur verständlich, sondern wir haben auch begriffen, daß sie vielmehr einzig und allein „anthropologisch“ statthaft und verständlich ist.

„Fries dagegen will anthropologisch diese Analogie nur als solche begreifen; daher sucht und setzt er ein Drittes, in und an welchem jene beiden Formen analog werden.“ (S. 375.)

Fries setzt vielmehr überhaupt nichts; — die Abenteuer des transcendentalen Setzergeschäfts hat er seinem Kollegen Fichte überlassen — sondern er hat Tatsachen beobachtet und die Resultate seiner Beobachtung aufgeschrieben.

Es folgt dann eine Reihe von Citaten, ohne irgend einen Versuch einer ernsthaften Widerlegung, bis Seite 377, wo sich der Einwurf erhebt: „So zeigt diese Auffassung der transcendentalen Apperception selbst ihre Unzulänglichkeit, indem Fries zu ihrer Ergänzung einer ‚formalen Apperception‘ bedarf.“

Ein eigentümliches Kriterium der Unzulänglichkeit. Zeigt vielleicht auch die Kritik der reinen Vernunft selbst ihre Unzulänglichkeit, indem Kant zu ihrer Ergänzung einer Kritik der praktischen Vernunft bedarf? Aber überdies ist die Behauptung völlig unwahr, daß Fries die formale Apperception zur Ergänzung der transcendentalen eingeführt habe, da vielmehr bei Fries die formale Apperception nichts anderes bedeutet als das, was Kant unbestimmter die Einheit der transcendentalen Apperception nennt¹. Daß in Fries' Vernunftkritik außer dem Buchstabencomplex t-r-a-n-s-c-e-n-d-e-n-t-a-l-e-A-p-p-e-r-c-e-p-t-i-o-n noch der andere f-o-r-m-a-l-e-A-p-p-e-r-c-e-p-t-i-o-n vorkommt, kann Herrn Cohen doch wohl nicht zu seiner Behauptung berechtigen.

„Als ‚Gedächtnis‘ wird die unmittelbare Erkenntnis bezeichnet.“ (S. 378.) — Es ist zu bedauern, daß Herr Cohen es unterlassen hat, die Stelle anzugeben, an der Fries einen so groben Fehler

¹ J. F. Fries. Neue Kritik der Vernunft. § 93.

begeht, da diese Stelle seinen Lesern bisher nicht bekannt geworden ist.

„Wäre es nicht klarer und tiefer, die Einheit nicht als Grund-Vorstellung, sondern als die Grundbedingung des Bewußtseins und somit der Erfahrung zum obersten Grundsatz derselben zu machen?“ — Nicht klarer und tiefer wäre es, sondern Vermengung der Philosophie mit Psychologie, die Cohen um so ärger betreibt, je lebhafter er gegen sie protestiert.

„Fries geht jedoch soweit in seiner anthropologischen Verblendung, daß er in die unmittelbare Erkenntnis auch das höchste Wertzeichen der Vorstellung setzt: die objektive Gültigkeit.“

In der Tat; in der Unmittelbarkeit der Erkenntnis hat Fries ein Kriterium ihrer objektiven Gültigkeit entdeckt.¹ Daß dies aber Verblendung sei, ist ein unbegründeter Vorwurf. Was haben derartige Behauptungen für einen wissenschaftlichen Wert? Unkundige mögen sich durch eine solche Behauptung blenden lassen; uns wird sie solange bedeutungslos erscheinen, bis man uns die Hinfälligkeit der Friesschen Entdeckung nachweisen wird. Zu diesem Nachweis hätte sich Herr Cohen freilich auf die Begründung einlassen müssen, die Fries der Sache gegeben hat. Das aber hat ihm nicht „zweckdienlich“ geschienen.

Das sei der „Grundfehler dieser gesamten Ansicht, daß Fries . . . die empirisch-anthropologische Natur des unmittelbaren Bewußtseins zum Eckstein gemacht hat.“ (S. 379.)

Wenn Herr Cohen der Friesschen Unterscheidung der unmittelbaren Erkenntnis vom Bewußtsein nicht folgen kann oder will, so hätte er nichtsdestoweniger richtig referieren können und sollen. Freilich, wenn er seine „volle Hingabe“ bereits an den „Genius“ Kant verausgabt hat, was sollte ihn dann

noch veranlassen, dem „anthropologisch verblendeten“ Fries diese schuldige Achtung zu erweisen¹.

Nach Vollziehung dieser Exekution wird der unglückliche Apelt auf das Prokrustesbett der Cohenschen Interpretationslogik gespannt. „Apelt macht diese transcendente und formale Apperception zur ‚spekulativen Grundform aller metaphysischen Erkenntnis‘“. — Wo hätte Apelt solche Tollheit begangen? Anders kann ich die von Cohen Apelt untergeschobene Begriffsverdrehung nicht bezeichnen; denn sie ist für jeden, der auch nur eine halbwegs deutliche Vorstellung davon hat, was Apelt unter den Worten „transcendentale Apperception“, „formale Apperception“ und „spekulative Grundform“ versteht, schlechterdings sinnlos. Im übrigen wird Cohens Behauptung durch den ersten besten Satz aus Apelts äußerst klarer Darstellung der Apperceptionenlehre Lügen gestraft: „Die transcendente Apperception ist das unmittelbare Ganze der Erkenntnis meiner Vernunft. Die ursprüngliche formale Apperception aber ist die unmittelbare Form jenes Ganzen.“ „Der ursprünglichen notwendigen Grundvorstellung unserer Vernunft d. i. der formalen Apperception können

¹ Eine ähnliche „Probe eines Urteils, das vor der Untersuchung vorhergeht,“ findet man bei R. Falckenberg. Geschichte der neueren Philosophie. 3. Aufl. 1898. S. 417f., 420. Dasselbe gilt von Dr. Max Scheler. Die transcendente und die psychologische Methode 1900. S. 34. Desgleichen von Dr. Hermann Leser. Zur Methode der kritischen Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung des Kant-Fries'schen Problems. 1900. Sowie von A. Hägerström. Kants Ethik. Upsala 1902. S. 191f.

Einen gewissen Fortschritt dem gegenüber bietet schon das allerdings auch erstaunlich flüchtige Elaborat von Dr. Theodor Elsenhans: Das Kant-Friesische Problem (1902), in welchem allen Ernstes Fries' Unterscheidung mittelbarer und unmittelbarer Erkenntnis als „mit dem psychologischen Tatbestand nicht vereinbar“ abgefertigt wird, welche Unvereinbarkeit freilich „keines weiteren Nachweises bedarf.“ (S. 42.)

wir uns nur stufenweis nach verschiedenen Verhältnissen bewußt werden: teils unmittelbar (durch den innern Sinn: Raum und Zeit), teils nur mittelbar (durch Reflexion: die Kategorien). Raum und Zeit ist das klare d. i. anschauliche, die Verhältnisform der Kategorien (d. i. die spekulative Grundform) das dunkle Stück der formalen Apperception.“¹

„So ist auch bei diesem Manne . . . infolge des anthropologischen Irrtums das Transcendentale zum Metaphysischen verblaßt.“ (S. 380.) — Verblaßt? Nein, nicht verblaßt, sondern ein für allemal abgetan ist das Vorurteil des Transcendentalen, und Psychologie und Philosophie sind endgültig geschieden.

„Und während die Einheit des Bewußtseins zeitlos gilt, weil sie der Zeit übergeordnet ist, erscheint die Apperception hier in den Raum eingefügt, als ‚hinter‘ dem Bewußtsein. Und diese lokalen und optischen Bestimmungen wiederholen sich durchgängig. ‚Im dunkeln Innern unsrer Erkenntnis‘ liegt die ursprüngliche formale Apperception ‚hinter dem Bewußtsein . . .‘“

Man müßte annehmen, daß Herr C o h e n zu scherzen beliebt — wenn dies nicht durch den Ernst dieser wissenschaftlichen Angelegenheit ausgeschlossen wäre. Es wäre dies einer der „Späße“, von denen C o h e n urteilt, daß sie „bei so wichtigen Fragen nicht bloß schlecht angebracht sind, sondern auch bei der groben Natur dieser Scherze kein Zeichen von geistiger Freiheit sein dürften.“²

¹ E. F. Apelt. Metaphysik. § 45.

² H. Cohen. Logik der reinen Erkenntnis. S. 74.

Apelt sagt ausdrücklich: „Weil es keine anschauliche Form der Nebenordnung in innerer Erfahrung, kein Analogon des Raumes giebt, so giebt es auch keine anschauliche Stellingebung der gleichzeitig vorhandenen Tätigkeiten meines Innern und mithin auch keine leeren Stellen für die dunkeln Tätigkeiten meines Vorstellens und Erkennens. Hierin liegt die Unmöglichkeit einen O r t der Dunkelheit in meinem Innern anzugeben.“ (Metaphysik. § 45.)

— Aber gleichviel; die „lokalen und optischen Bestimmungen“ sind verwerflich? Warum redet dann wohl Herr Cohen so viel von „logischen Örtern“ (S. 467), von „Ausstrahlungen des Ichs“ (S. 373), von „Entfaltungen der Apperception“ (S. 373), von der „Gesichtsweite des a priori“ (S. 352), und warum läßt er seine Grundsätze „die Wege der Erfahrung beleuchten“ (S. 474)? Ja, noch mehr, warum „erscheint“ bei ihm das „transcendental-a priori“ „eingefügt“ in den „Mutterleib“ (S. 352) und „in der transcendentalen Apperception geboren“ (S. 307)?

So verfährt Herr Cohen, wo es sich um rein historische Fragen handelt und wo er bestimmt zu kontrollierende Tatsachen referiert. Zur Charakteristik seiner Behandlung rein sachlicher Fragen wird neben dem oben Besprochenen folgendes Beispiel genügen.

„Im Geiste der transcendentalen Ästhetik könnte man dem Beispiele für das analytische Urteil entgegenhalten: daß ein Körper ausgedehnt sei, sei vielmehr ein synthetisches Urteil. Denn woher nähme ich dasselbe, wenn nicht aus der apriorischen Raumesanschauung. Nun ist aber daran gar kein Zweifel, daß in diesem Sinne das Urteil durchaus als synthetisch gelten muß.“ (S. 400.)

Den Begriff des Körpers nehme ich allerdings aus der Raumesanschauung, aber nie und nimmer das Urteil, daß der Körper — d. h. das Ausgedehnte — ausgedehnt sei. Und darum ist und bleibt das Urteil ein analytisches. Die Kenntnis des Unterschiedes von Urteil und Begriff hat Kant freilich bei seinen Lesern vorausgesetzt.

Cohen selbst nennt es zwar beachtenswert (S. 401), wenn Kant zu dem analytischen Beispiele „Gold ist ein gelbes Metall“

sagt: „Um dieses zu wissen, brauche ich keiner weiteren Erfahrung außer meinem Begriffe vom Golde“, läßt sich aber dadurch keineswegs hindern, gleich darauf zu schreiben: „Alle Sätze welche von Gegenständen der Erfahrung gelten wollen, sind synthetische.“ (S. 404.)

Welche Aufklärungen und welche Fortbildung der Kantischen Philosophie kann man von demjenigen erwarten, der noch nicht einmal den Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile, dies ABC Kantischer Philosophie, gefaßt hat?

Doch hat sich Herr Cohen neuerdings selbst mit hinlänglicher Deutlichkeit über sein Verhältnis zur Logik erklärt: „Wir bekämpfen nicht nur ihr [der „sogenannten formalen Logik“] sachliches Recht; wir bestreiten auch ihre reale Existenz.“¹ — Es ist zu hoffen, daß diese Erklärung recht bald die verdiente Berücksichtigung finden möge.

Schließlich stelle ich allen diesen Angriffen, die — wie ich nunmehr zu behaupten berechtigt und genötigt bin — lediglich aus unverzeihlicher Mißdeutung und Entstellung der von Fries mit größter Klarheit und Gründlichkeit entwickelten Lehre von der Deduktion hervorgegangen sind, noch eine Stelle aus Fries' Metaphysik — 1824 — entgegen²:

„Das Eigentümliche meiner Forderung der Deduktionen und die Berufung auf psychische Anthropologie, um diese Deduktionen zu geben, ist wiederholt auch von scharfsinnigen Männern mißverstanden und mein Philosophem darum widerrechtlich zu den

¹ H. Cohen. Logik der reinen Erkenntnis. 1902. S. 430.

² J. F. Fries. System der Metaphysik. § 23. S. 117 f.

empirischen gerechnet worden. Der Grund dieses Mißverständnisses scheint mir darin zu liegen, daß in der Logik der Schule die Lehre von der Begründung der Urteile nicht gründlich genug behandelt war und daher meine Begründung der philosophischen Principien mit Beweisen derselben verwechselt wurde. Wer jetzt meine ausführlicheren Erläuterungen der Sache ansieht, wird diesen Fehler nicht mehr begehen können.“

empirischen gerechnet worden. Der Grund dieses Mißverständnisses scheint mir darin zu liegen, daß in der Logik der Schule die Lehre von der Begründung der Urteile nicht gründlich genug behandelt war und daher meine Begründung der philosophischen Principien mit Beweisen derselben verwechselt wurde. Wer jetzt meine ausführlicheren Erläuterungen der Sache ansieht, wird diesen Fehler nicht mehr begehen können.“

Nelson, Leonard,

Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie
ein Kapitel aus der Methodenlehre

Göttingen (1904)

Ph.u. 0 e,NF-1,1

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11171757-7